

فريد عبد الخالق

الحسبة في الإسلام

على ذوي الجاه والسلطان



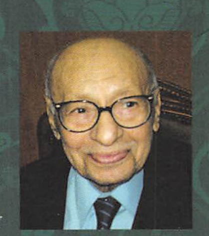
الحسبة في الإسلام

«إن الدفاع الشرعي عن النفس والمال يشترط فيه التناسب بين العدوان الواقع والدفاع الذي يمنع وقوعه. وهذا القول يتفق مع منهج المؤلف الوسطي الذي ارتضاه لنفسه وبحثه». - د. محمد سليم العوا

في الباب الأول من هذا الكتاب، يستعرض المؤلف العلاقة بين الحسبة وولاية المظالم وبيّن الفروق بينهما، كما بيّن علاقتهما بالقضاء، وعلاقة الحسبة بالشُّرطة وعملها. والقارئ للكتاب سيقف على الفروق الدقيقة بين هذه النظم، وهي فروق دالة على التقدم الحضاري للنظام الإسلامي في ضبط أحوال المجتمع، ومنع وقوع الجرائم والمظالم، ومحاسبة من يرتكبها إذا وقعت.

والباب الثاني للكتاب خصصه المؤلف للدولة والحكم والحسبة، والمقارنة التي عقدها بين الاحتساب على الإرادة والاحتساب على ذوي الجاه والسلطان من ناحية، والمقارنة التي عقدها من ناحية أخرى بين الحسبة في الشريعة الإسلامية وما يماثلها من النظم القانونية المعاصرة.

إن هذا الكتاب هو الرسالة التي قدمها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه التي حصل عليها من قسم الشريعة بكلية حقوق جامعة القاهرة عام ٢٠٠٩، عن عمر يناهز ٩٤ عامًا. وقد دخل بذلك الإنجاز موسوعة جينيس للأرقام القياسية بأنه أكبر باحث في السن يحصل على درجة الدكتوراه في العالم.



فريد عبد الخالق: عضو الهيئة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين، وعضو مكتب الإرشاد الأسبق، ومدير عام دار الكُتب والوثائق القومية سابقًا. وُلد بمدينة فاقوس في عام ١٩١٥. تخرج في معهد التربية العالي بالقاهرة عام ١٩٣٦. جمع في دراسته العليا بين العلوم والرياضيات، والقانون والشريعة. عمل خطيبًا وشاعرًا وباحثًا ومفكرًا. من مؤلفاته: «الإخوان المسلمون في ميزان الحق»، و«ديوان المقاومة»، و«تأملات في الدين والحياة»، و«في الفقه السياسي الإسلامي».

ISBN 978-977-09-2966-7



دار الشروق

www.shorouk.com


الحسبة في الإسلام
على ذوي الجاه والسلطان

الحسبة في الإسلام

على ذوي الجاه والسلطان

فريد عبد الخالق

تصميم الغلاف: رجائي عبد الله

الطبعة الأولى ٢٠١١

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر - القاهرة - مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
www.shorouk.com

رقم الإيداع ٢٠١١/٨٨٦٤
ISBN 978-977-09-2966-7

فريد عبد الخالق

الحسبة في الإسلام

على ذوي الجاه والسلطان

دار الشروق



﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾

[آل عمران: ١١٠]

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾

[آل عمران: ١٠٤]

عن رسول الله ﷺ قال: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان».

(صحيح مسلم ١/ ٦٩)

إهداء

إلى زوجتي الغالية الفاضلة التي سبقتني إلى لقاء ربها رحمها الله تعالى وجمع بيننا في جنته.

فطالما حضّتني على إنجاز هذه الرسالة، إيمانًا منها بنفع موضوعها لأمة الإسلام، وجدواها في تحقيق ما نصبو إليه من تغيير وإصلاح في جميع وجوه الحياة عامة، والإصلاح السياسي خاصة، ووعيها بآثارها المرجوة في إحياء الأمة، أفرادًا وجماعات، وأنظمة حكم، فكرًا وحركة.

إهداء هذا الجهد المتواضع إليها عرفانًا مني بفضلها فيه وفي غيره، ودعاء لها بحسن الجزاء عند ربها، وسؤاله تعالى أن يجمع بيننا في خلد جنته.

وإهداء

كما أهدي هذا العمل إلى أمتنا العربية والإسلامية في عصر التحديات المصيرية التي تواجهها في مختلف وجوه الحياة المعاصرة التي تتطلب الاستمساك بهويتها العقدية والثقافية والحضارية، وتعزيز استقلالها، ووحدتها وأمنها الواحد، وقوتها، وتكاملها الاقتصادي، وتأكيد كرامة المواطن وتفعيل دوره في تحقيق الإصلاح المنشود، وفي اختيار حكامه وحسابهم عن واجبهم في أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم فيهم بالعدل، وفي أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، فيما يؤدي إلى علو قدرها وأداء رسالتها.

المحتويات

الباب الثاني

الدولة والحكم والحسبة

الباب الثالث

الحسبة والأنظمة السياسية المعاصرة

تقديـم

شرفني أستاذنا الجليل الدكتور فريد عبد الخالق بأن عهد إلي بتقديم رسالته «الحسبة في الإسلام على ذوي الجاه والسلطان» إلى القراء.

وقد سعدت بهذه الرسالة عندما قرأتها أول مرة قبل مناقشتها مناقشة علنية في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، ثم سعدت بالاشتراك في مناقشتها والحكم عليها.. ونال صاحبها يومئذ أعلى التقديرات التي تمنحها الجامعة لرسائل الدكتوراه.

ومدار هذه الرسالة من أولها إلى آخرها على الفهم الصحيح للآيتين من سورة آل عمران وللحديث النبوي الصحيح، التي يجدها القارئ تطالعه في أولى صفحات هذه الرسالة. فليست الحسبة إلا أمرًا بمعروف أو نهيًا عن منكر، وذاك الأمر وهذا النهي يميزان ـ فيما تنطق به الآيتان الكريمتان ـ أمة الإسلام.

وإذا كانت الحسبة على الآحاد أمرًا هينًا لا مخاطرة فيه، فإن الحسبة على ذوي الجاه والسطان أمر شديد الخطر لما له من عظيم الأثر: إما في إصلاح أحوال الناس حكامًا ومحكومين، وإما في العصف بالقائم بها وإيقاع الظلم به لا سيما من قِبَل حكام الجوْر وطواغيت الأرض الذين لا يقدِّرون عاقبة الظلم ولا يخافون حساب الله تعالى عليه.

ومن المسائل المهمة في موضوع الحسبة مصطلَح «التغيير باليد» الذي ورد في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». فهذا المصطلح، فيما ذهب إليه المؤلف الجليل، مصطلح غامض يحتاج إلى بيان

يضبطه وفهم يحدد موارده.. وقد لجأ في ذلك إلى كلام نفيس نقله عن الأستاذ الإمام محمد عبده رحمه الله. وعندي أن الأمر يحتمل إضافة، فأقول: إن الترتيب الوارد في الحديث لكيفية الأمر والنهي ليس على ظاهره، وإنما هو في الحقيقة معكوس. فالإنكار يبدأ بالقلب ومعناه أن يبغض المرء فعل المنكر، وأن يشعر في قلبه بالغضاضة من وقوعه، ويتمنى أن لم يكن، وأن يكره ترك المعروف وتضييعه بقلبه بمجرد وقوفه على هذا الترك والتضييع. ويأتي بعد هذا النوع من الإنكار القلبي، وإن شئت قلت الكراهة بالقلب، الإنكار باللسان أو الأمر باللسان. ثم يأتي أخيرًا فعل المعروف أو إزالة المنكر باليد. هذا الترتيب هو الذي يتفق مع الطبيعة البشرية، فإن الإنسان إذا رأى منكرًا مأتيًا أو معروفًا مضيعًا كره ذلك بقلبه لأول وهلة، ثم إذا استطاع أن يغيره باللسان وبالكلام اللين، وبالنصيحة المعقولة المقبولة فإنه لا يسوغ له أن ينتقل إلى التغيير باليد إذ هو أشد بلا ريب من التغيير باللسان، فإذا لم تُجْدِ النصيحة القولية، ولم يترتب على التغيير الفعلي باليد منكر أكبر من المنكر الواقع كان له أن يغير بيده ما استطاع إلى ذلك سبيلا. ذلك أن المقرر شرعًا، وعقلا، أن ما يمكن تغييره من الأوضاع والأحوال بوسيلة ما فإنه يغيَّر بها دون اللجوء إلى وسيلة أشد منها.. بل إن الدفاع الشرعي عن النفس والمال يشترط فيه التناسب بين العدوان الواقع والدفاع الذي يمنع وقوعه؛ فمن باب أولى أن يكون الشأن كذلك في مسألة تحقيق المعروف أو تغيير المنكر.

وهذا القول يتفق مع منهج المؤلف الوسطى الذي ارتضاه لنفسه وبحثه من أوله إلى آخره، ويضع معنى الحديث في نصابه الصحيح دون إفراط ولا تفريط.

وقد استعرض المؤلف العلاقة بين الحسبة وولاية المظالم وبيَّن الفروق بينهما، كما بيَّن علاقتهما بالقضاء، وعلاقة الحسبة بالشرطة وعملها. والمطالع لهذا البيان يقف على الفروق الدقيقة بين هذه النظم، وهي فروق دالة على التقدم الحضاري للنظام الإسلامي في ضبط أحوال المجتمع، ومنع وقوع الجرائم والمظالم، ومحاسبة من يرتكبها إذا وقعت.

ثم إن الباب الثاني من هذا الكتاب الذي خصصه المؤلف الكريم للدولة والحكم والحسبة، والمقارنة التي عقدها بين الاحتساب على الأفراد والاحتساب على ذوي

الجاه والسلطان من ناحية، والمقارنة التي عقدها من ناحية أخرى بين الحسبة في الشريعة الإسلامية وما يماثلها من النظم القانونية المعاصرة ـ هاتان المقارنتان قدمتا كثيرًا من النظرات الصائبة النافعة في الموضوعات التي تناولها المؤلف في هذا الباب. والحق أن هذا الباب يصلح كتابًا قائمًا بذاته يقابله الباب الأول المخصص للاحتساب وأحكامه والأنظمة المشابهة له في التشريع الوضعي.

إنه ليس من شأن المقدمات أن تلخص الكتاب للقارئ، وإنما من واجبها أن تدله على معالم يعود إليها، وتوقفه على مواضع تحسن به مراجعتها. من أجل ذلك أجد مفيدًا أن أنبه القارئ إلى ما ذكره المؤلف الكريم نقلا عن الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين عن الحسبة المستحبة والممنوعة، وما نقله عن الإمام الشاطبي في الموضوع نفسه، وإلى مقاربته بين خطأ السكوت عن الحسبة عند القدرة عليها، وخطأ الإقدام عليها بغير علم. ولو ذهبت أنبه إلى أمثال هذه المسائل لخرجت هذه المقدمة عما ينبغي لها التزامه.

لكنني قبل أن أضع القلم أحب أن أشير إلى أن المؤلف الكريم واحد من عصبة صالحة دفعت ثمنًا غاليًا من شبابها ورجولتها وكهولتها في سبيل الحسبة على ذوي الجاه والسلطان، فهو يكتب عما مارسه عمليًّا، وعرفه معاينة، لا عما سمع به أو قرأه في الكتب. ومع ذلك فإن صنع هذه الرسالة قد استغرق سنين عددًا لتدقيق المؤلف في كل لفظ وضعه فيها، ومراجعته المرة بعد المرة للأحاديث ونصوص العلماء وآراء الفقهاء في المراجع التي زادت على المائتين والخمسين التي كانت مصادره في هذه الرسالة.

أسأل الله أن ينفع بهذه الرسالة كاتبها وقارئها، وأن يجعلها من العمل الخالص لوجه الله المراد به مصلحة الأمة، وأن يوفق مؤلفها إلى عمل كثير نافع.

والحمد لله رب العالمين.

محمد سليم العوَّا

القاهرة في: ٤ من ذي العقدة ١٤٣١هـ

(١٢/ ١٠/ ٢٠١٠)

المقدمة

الحمد لله الذي أتم على البشرية بالإسلام نعمته، وكرم الإنسان واستخلفه، وجعل من شرعته ومنهاجه ضمانًا لحقه وحريته، وأوجب على الأمة الحسبة على ذوي الجاه والسلطان؛ محاربةً للفساد في الأرض والطغيان.

والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ أول من احتسب على المنكر في أمته، ونهى الحاكم عن ظلم رعيته، وحرم الفساد والغش في ملته.

أما بعد..

فقد يجد الباحث نفسه في موضوع عنوانه «**الحسبة في الإسلام على ذوي الجاه والسلطان**»، يقف وجهًا لوجه أمام علاقة محفوفة بالمخاطر منذ زمن سحيق بين الحاكم والمحكومين. ومعادلة أزلية الصعوبة بين العدل الذي يطلب من الأول والطاعة التي تطلب من الآخرين. وهي حقوق والتزامات متقابلة حددها القرآن الكريم في آيتين متقابلتين دلالة على الارتباط العضوي والقانوني بين طرفي المعادلة في قوله تعالى مخاطبًا الحاكمين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ (النساء: ٥٨). ثم يتبعها بخطابه إلى المحكومين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ (النساء: ٥٩).

وفي ترابط الآيتين ما ينبئ بأن طاعة المحكومين وأولي الأمر من الأمة إنما تكون للحاكم العدل، الذي يؤدي ما ألزمه الشارع به من أداء الأمانات إلى أهلها والعدل في الحكم، لا ولاة الجور الذين لا يؤدون ما أمروا به.. ثم يحيلهم إلى المرجع

في الخلاف الذي في الآية السابقة: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩). فهي إذن واجبات وحقوق متبادلة ومتوازنة، ومتكاملة، أقرتها شريعة الإسلام.

بل يجد الباحث نفسه ـ محكومًا بإطار الموضوع ـ في مواجهة صريحة أمام حق، بل وواجب، مقاومة جور الحكام والحكومات، وفساد المترفين المفسدين من ذوي الجاه، وهم عادة ظل السلطة وأعوانها في جذورها وفسادها؛ ابتغاء مصالحهم، يحرفون الكلم حسب أهواء الحاكمين وما يخدم مصالحهم ولو كانت على حساب مصالح الشعوب. وليس معنى ذلك بالضرورة أن كل الحاكمين جائرون، وأن كل ذوي الجاه مفسدون. ولكن الواقع وطبيعة الأشياء وحركة التاريخ تشير جميعها إلى غلبة ظهور الجور من هؤلاء والفساد من أولئك على التزام العدل والإصلاح منهما، ولاسيما مع غياب العمل بالشورى ومساءلة الحاكمين وتغيير منكراتهم. ويقع الجور والفساد منهم في كثير من الأحوال والأزمان والبلدان إلاّ من عصم الله.

وتتأكد هذه الظاهرة الاجتماعية فى تاريخ الإنسانية فيما أورده كتاب الله فى أكثر من موضع يخبر فيه عن أهم مصدري الفساد فى المجتمع الذي أرسل الله إليه موسى عليه السلام، ممثلًا في دور فرعون وهامان وهما رمزا السلطة التنفيذية، وفي فساد قارون وهو رمز المفسدين من ذوي الجاه.. قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ ﴿٢٣﴾ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَهَٰمَٰنَ وَقَٰرُونَ فَقَالُواْ سَٰحِرٞ كَذَّابٞ﴾ (غافر: ٢٣، ٢٤). وفي قوله تعالى: ﴿وَقَٰرُونَ وَفِرۡعَوۡنَ وَهَٰمَٰنَۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَٱسۡتَكۡبَرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كَانُواْ سَٰبِقِينَ﴾ (العنكبوت: ٣٩).

ولكن الله الذي قرر الكرامة للإنسان حيث قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقرن عزة المؤمنين بعزته سبحانه فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، (المنافقون: ٨)، قرر تمشيًا مع ذلك وحفاظًا وضمانًا لهما ولسائر حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة حقه في مقاومة الجور والظلم ومحاربة الفساد. فمن رأى بغي حاكم أو ذا جاه انتصر لحقه في الكرامة الآدمية وعزة المؤمنين.

فقاوم منكر الاعتداء والفساد الذي هو واقع في حقيقته على صالح الجماعة (أو على حق الله بلغة الأصوليين) إعلاءً من الفقهاء لمكانة هذا الحق إذ نسبوه إليه تبارك وتعالى واستدلوا على مشروعيته بقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾ (الشورى: ٣٩). وهذا مقتضى العدل. كما تحدثت بذلك الآية: ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ (الشورى: ٤٠).

ثم ندب إلى مرتبة الإحسان والعفو عن الجائر إذا رجع عن جوره، والمفسد إذا تاب عن منكره. فهو عفو مقرون بالإصلاح وليس رضًا مقرونًا بالجور. والفساد ترفضه الفطرة الإنسانية السوية وترفضه الشرائع السماوية والأرضية. فجاء تمام الآية السابقة: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾، (الشورى: ٤٠). فلا اختيار دون ارتفاع الجور وزوال الفساد.

ولا إنكار على من يقاوم الجور ويغير الفساد. بل هو يؤدي واجبًا شرعيًا. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (الشورى: ٤١، ٤٢).

ولأن جوهر الشريعة الإسلامية بالنسبة لخلافة الإنسان لله في الأرض وتقرير كرامة الآدمي هو حماية حقوقه الأساسية وحرياته العامة من تغول السلطة وجور الحكام عليها، فقد أُفردت لتلك الحماية ولاية تحميها هي ولاية الحسبة، وناطت بالقضاء دوره في تلك الحماية عن طريق دعاوى الحسبة.

وفيما أفرده الإمام الغزالي[1] في «الإحياء»، عن أمر الأمراء بالمعروف ونهيهم عن المنكر ما يعد ذخيرة في بابها ونماذج كاشفة عن مكانة الحسبة ودورها الرقابي الفعال في المجتمع. وقد أنهى ما ذكره بكلام له عما آلت إليه الحسبة في عصره - أي منذ قرابة تسعة قرون خلت - حين ضعف دورها الرقابي، وتغولت عليها سلطة الحاكم والولاة. ولا يكون ذلك إلا عند فساد أنظمة الحكم وغلبة حكام الجور على الرعية.

(١) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، ط١، سنة ١٩٨٠، ص ١٨.

وتأبيهم على الدور الرقابي للأمة عليهم، ومع فساد أنظمة الحكم واستبداد الحاكم يحدث الفساد وتعم البلوى.

ويستلفت النظر بشدة أن تعرض القرآن الكريم لقضية الجور والفساد ـ فيما أشرنا إليه آنفا ـ يأتي بعد آية تحدثت عن مبدإ الشورى مرتبطًا بفريضتي الصلاة والإنفاق، بل تتوسطهما ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الشورى: ٣٨). وفيه تأكيد على الربط بين غيبة الشورى ـ التي بلغ من أهمية مكانتها في حياة الأمة ونظام حكمها أن سميت السورة باسمها ـ وبين جور الحكومات وبغي الحاكمين وإفساد المترفين من ذوي الجاه في الأرض، مما يؤكد لنا أن الشورى هي محور نظام الحكم فى الإسلام، وتجيء على رأس حقوق الله ـ التي هي موضوع الاحتساب.

ويكون الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان بذلك ضمانة شعبية ذات أساس عقدي لحماية نظام الحكم الإسلامي من جور السلطة التنفيذية واستبداد الحاكمين وأنظمة الحكم الفردية الشمولية، ومن انحراف المفسدين وحماية المجتمع بالتالي من آثارهما المدمرة.

ولما كانت الحقوق في الإسلام غير مطلقة، وإنما هي مقيدة بأصول كلية ومبادئ عامة، ليتحقق مقصود الشريعة وهو تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد ـ كان لا بد من اجتهاد الأصوليين ورجال القانون في إيجاد الصيغ أو الأنظمة القانونية التي تنظم ممارسة الأمة لحقها وواجبها فى مقاومة جور الحكومات والحاكمين، وفساد المفسدين من ذوي الجاه والسلطان في ضوء متغيرات العصر، وذلك يظهر في معنى قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾، (آل عمران: ١٠٤). فجعل مساءلة الحاكم وتغيير منكر به فرضًا على كل فرد كفاية بإطلاق، وعينيا لمن نصب له، ولا يزال يلاحق الأمة كافة حتى يتغير المنكر ويزول الفساد.

إذًا فلا مشاحة في اتصال الحسبة في الإسلام بجانب أساسي من جوانب النظام القانوني والسياسي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، من حيث كونها تمثل رقابة

شعبية على السلطة التنفيذية من منطلق أداء الأمة ما أوجبه الله عليها من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كفرض كفاية، كما في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾، (آل عمران: ١١٠)، وفرض عين في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤). وأمة هنا بمعنى جماعة منها يناط بها هذا الواجب كفرض عين[١] بصفتهم قادرين عليه.

ومن ثم كان لجهة الاحتساب استقلالها عن السلطة التنفيذية وحقها في الرقابة عليها، فكان على والي الحسبة - فيما قبل طور الحسبة المؤسسية التي أصبحت اليوم مطلبًا لا غنى عنه - أن يقصد مجالس الولاة والأمراء ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويعظهم ويذكرهم ويأمرهم بالشفقة على الرعية والإحسان إليهم.

ويظهر هنا ما يمكن أن تؤديه المؤسسات الدستورية فى الأنظمة الديمقراطية النيابية من دور فاعل فى ضمانات الحقوق الأساسية والحريات العامة للمواطنين. وهو صحيح شرعًا ولا يعارض أصلًا من أصول الإسلام من قبول بالديمقراطية والمجالس النيابية في التصدي لمساءلة الحاكم وإزالة منكراته.

فنظام الحسبة في الإسلام نظام قانوني فذ قابل للتطور، يعتمد في أساسه على نصوص من القرآن والسنة للاحتساب على ذوي السلطان وتغيير المنكرات التي تقع منهم على حقوق الله - في مفهوم العصر - كالاعتداء على مبدإ الشورى والحرية والمساواة وكرامة المواطن، وغير ذلك من المنكرات السياسية التي لم تكن محل الاهتمام الكافي في كتب العلماء المتقدمين فيما يسمى «علوم السياسة الشرعية» أو «القانون العام» (بلغة فقهاء العصر).

ووظيفة الحسبة في الإسلام وثيقة الصلة بالنظام الدستوري والسياسي الذي يحكم المجتمع في زماننا، تزدهر إذا تحققت فيه المشروعية الإسلامية، وتذبل في

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ب.ت، ج٤، ص٤٥.

غيابها. وقد ركزت أنظمة الحكم الديمقراطية الصحيحة في زماننا على حق الشعوب في الإنكار على حكام الجور وأنظمة الحكم الفردية الاستبدادية بالطرق السلمية، ونصت دساتيرها على ركائز هذه المراقبة الشعبية للسلطة التنفيذية لتفعيلها على مبادئ أساسية في نظام الحكم، مثل تداول السلطة، ومبدإ الفصل بين السلطات، وحق الشعوب في حكم نفسها، ومساءلة الحاكم ووزرائه وتغييرهم عند المقتضى، وبممارسة الحسبة ممارسة فعليه بتراجع الفساد، وبعمل العدل عمله الإيجابي في كل مجالات الحياة وفي التنمية وفي الإصلاح المنشود، فهي بالنسبة لنظام الحكم الإسلامي جزء من كل، وآلية من آلياته في تحقيق مقصوده وصلاحه وشرعيته، كما هو بالنسبة لسائر أنظمة الحكم في الدول كافة لتوافر عنصر الرقابة المؤسسية الرسمية والأهلية، وهو ما شهد له واقع المجتمعات المختلفة إيجابًا وسلبًا.

وتُمنى الشعوب في بعض فترات تاريخها بأزمان يعم فيها جور وفساد المترفين من ذوي الجاه. وغالبًا ما تؤدي هذه الحالة إلى فتنة لا تبقي ولا تذر لا يفلت من ضررها أحد؛ جزاء وفاقًا لظلم الظالمين، ولظلم الشعب نفسه بترك الاحتساب عليهم وتغيير منكراتهم، فالكل فى سفينة واحدة لو ترك أحد أو بعض ركابها يخرقون فيها خرقًا لمصلحة ذاتية أو هوى أثيم، ولم يمنعوا من الآخرين غرقت السفينة، وهلك من عليها، هؤلاء وأولئك. وقد عبر عن ذلك رسول الله ﷺ بقوله: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقًا ولم نؤذ من فوقنا.. فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعًا وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا»[1]. وذلك أيضًا معنى قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (الأنفال: ٢٥).

وأكثر بلاد المسلمين تمر فى عصورها المتأخرة بمثل هذا الحال المؤسف المنذر بأوخم العواقب. فأغلب أنظمة الحكم فيها لا تقوم على دعامات الحرية والشورى

---

(١) ٢٣٦١ صحيح البخاري ٢/ ٨٨٢.

والمساواة والعدل. وإنما تجرى أمورها على نقائضها في الصورة أو في المضمون. ولا أعرف حلًّا لهذه المشكلة ولا مخرجًا من هذه الأزمة يمكن أن يكون بديلًا عن أخذ الأمة نفسها بالقيام بواجب الاحتساب على منكرات ذوي السلطان والجاه فيها وتغيير منكراتهم وفق ضوابط الشرع والنظر السليم.

ولكن كيف؟ هذا هو لب موضوع البحث ومقصوده العملي.

فسوف نتناول فى هذه الدراسة إبراز الدور السياسي الذي يمكن أن تؤديه الحسبة بحسبانها نظاما إسلاميا يحقق رقابة شعبية في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم من منظور مقارن بالمؤسسات الدستورية فى الأنظمة الديمقراطية النيابية الحديثة (التشريعات الوضعية)، في مجال السياسة الشرعية في الإسلام..

محاولين الوصول إلى تصور صحيح ومقبول لنظام الحسبة في الإسلام في وقتنا الحاضر يمكن أن يؤدي دوره في الاحتساب على ذوي السلطان والجاه في ضوء دراسة المبادئ التي قررها الإسلام في المجال الدستوري والسياسي وأصول الفقه الإسلامي، والتي على أساسها يقوم نظام الحسبة وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لمقاومة الظلم بصوره كافة من سياسي واجتماعي واقتصادي، وجور الحكام، ومحاربة أنواع الفساد التي تقع من ذوي السلطان، غير بعيدين عن دراسة بعض صور تطبيقاتها في عصور مختلفة، فى غير مجافاة للنصوص الملزمة والقواعد العامة التي جاءت في الكتاب والسنة، ولا للمبادئ الكلية للنظام السياسي في الدولة الإسلامية..

متعرضين لما تقدمه النظم القانونية الوضعية السابقة من تصورات ونظريات ومصطلحات في مجال الفقه السياسي الدستوري ذات صلة بموضوع بحثنا، ولها فائدة في إدراك أصالة قيمنا وتحريرها من الاختلاط بغيرها، وربطنا بأصول تراثنا وهويتنا الحضارية المتميزة من منظور الدراسة المقارنة بالأنظمة المشابهة في التشريع الوضعي، في حدود ما يخدم موضوعنا، وفى غير تفصيل تتوه في زحمته الخطوط الأساسية.

لذاك كله جاءت دراستنا لهذا الموضوع على النحو التالي:

فصل تمهيدي: قضايا ومفاهيم أساسية في الحسبة.

الباب الأول: الاحتساب وأحكامه والأنظمة المشابهة له في التشريع الوضعي.

الفصل الأول: معنى الحسبة وسندها الشرعي ووظائفها.

الفصل الثانى: أحكام الحسبة.

الفصل الثالث: علاقة الحسبة بغيرها من الولايات.

الفصل الرابع: الحسبة والأنظمة المشابهة في التشريع الوضعى.

الباب الثاني: الدولة والحكم والحسبة

الفصل الأول: المحتسب عليهم أو ذوو السلطان والجاه.

الفصل الثاني: وضع الحسبة من الأنظمة السياسية الوطنية.

الفصل الثالث: الحسبة في الشريعة الإسلامية والتشريع الوضعى.

الفصل الرابع: مدى علاقة مبدإ الفصل بين السلطات بالحسبة على ذوي السلطان.

الباب الثالث: الحسبة والأنظمة السياسية المعاصرة.

الفصل الأول: المقصود الاحتسابي للأنظمة السياسية الديمقراطية.

الفصل الثاني: الحسبة في نظام الجمهورية الرئاسي.

الفصل الثالث: الحسبة في النظام السياسي النيابي (البرلماني).

الفصل الرابع: تقويم نظام الحسبة.

المؤلف

فريد عبد الخالق

الفصل التمهيدي

قضايا ومفاهيم أساسية في الحسبة

المبحث الأول: حق مقاومة جور الحاكم والغلو في فهم الدين

المحث الثاني: المصطلح الفقهي وغموض مصطلح «التغيير باليد»

المبحث الثالث: دستورية الحسبة.

المبحث الرابع: نظام الحسبة والحسبة اليوم.

المبحث الخامس: الدراسات السابقة والمقارنة والحديثة وجديد دراستنا.

الفصل التمهيدي

قضايا ومفاهيم أساسية في الحسبة

تمهيد

هناك عدد من القضايا ذات صلة بموضوع بحثنا. وهي، وإن اختلفت فيما بينها من حيث نوع هذه الصلة، ودرجة أهميتها وأولويتها، أحسبها في حاجة إلى أن تحسم أو تصفى على نحو يسمح بتقارب وجهات نظر الباحثين، وخصوصًا عندما يجدون أنفسهم في مجال مباحث السياسة الشرعية، وأمور الحكم والسياسة حيال مبادئ ثابتة، وأصول قررها الإسلام ابتداءً دون أن يفصل بشأنها في أنظمة محددة بعينها يصعب تنفيذها، وإنما ترك أمر إنزال هذه المبادئ على الواقع، لاجتهاد المجتهدين من الأمة؛ لصياغة النظم التي يرونها أقدر على تحقيق هذه المبادئ والأصول؛ ليكون الناس في سعة من أمرهم، بينما الحياة مستمرة مع التطور واستحداث الجديد من الظروف والمتغيرات. وهذا ما يجعلنا نحتاج إلى فرز ما هو مبدأ ملزم عما هو بناء تنظيمي يعبر عن تصور من أقاموه في ظروف زمانهم ومكانهم، فيتميز ما هو مبدأ عما هو ابتناء لرفع الحرج عن الأمة وتحقيق المصالح المتجددة.

وهنا نلاحظ مرونة تميزت بها شرعة الإسلام مواكبة لكونه الدين الخاتم الصالحة شرعته لكل زمان ومكان.

والسياسة في الإسلام تعني إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم[1]. وعلم السياسة

(١) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ط وزارة الثقافة ـ دمشق، ١٩٧٤م، ٣/ ٣١.

هو العلم الذى يعرف منه أنواع الرياسات والسياسات الاجتماعية والمدنية وأحوالها من أحوال السلاطين والملوك والأمراء وأهل الاحتساب والقضاء والعلماء وزعماء الأموال ووكلاء بيت المال ومن يجري مجراهم[1]. وقد أطلق العلماء على السياسة اسم «الأحكام السلطانية»[2] أو «السياسات الشرعية»[3]، أو «السياسات المدنية»[4].

وبالنظر العميق في تعريف السياسة في الرؤية الإسلامية، نلحظ أن هذا التعريف فضلًا عن أنه يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة يجعل من اتساعه ورحابته حالة بنيانية ولازمة أصلية في داخلية المفهوم غير طارئة عليه من الخارج، بحيث تستوعب المستحدث من هذا المفهوم دون تحيل أو ميل أو انحراف أو توظيف أو تبرير. وواقع الأمر أنه وجد عناصر رسوخه ضمن صيغة المقاصد[5].

وقد طرحت هذه القضايا نفسها علي وأنا بسبيل الوصول إلى تقديم تصور عملي لما يمكن أن تكون عليه وظيفة الحسبة في واقعنا المعاصر، لاسيما ما يتعلق منها بمهمة الاحتساب على ذوي السلطان والجاه (موضوع البحث).

ولست أزعم لنفسي أني أتيت هنا بما يشفي الغليل، فضلًا عن أن يرقى إلى مرتبة الحسم، فيما يتعلق بهذه القضايا. وإنما حسبي أن أعرِّف بهذه القضايا في محاولة تجمع بين التأصيل الفقهي والتطبيق العملي ـ ما وسعني الجهد ـ وأن أضع خطوطًا عريضة لتصوري عن تلك القضايا، أو أن أصل إلى ما يمكن أن يعتبر مداخل أساسية في موضعيهما من شأنه أن يعين على مشارفة أعمق ومعالجة أتم من باحثين آخرين

---

(١) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ج٢٥، ص٢٩٥.

(٢) كما فعل الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، د. أحمد جابر بدران، الناشر بنك الكويت الصناعي ٢٠٠٦، وأبو يعلى الحنبلي في الأحكام السلطانية ط١، عيسى الحلبي، ١٩٣٨م.

(٣) أطلقها ابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، ط الكتب العربية - بيروت، ١٣٨٦هـ.

(٤) وردت في تعريف أبي البقاء وصاحب دستور العلماء.

(٥) أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، مقاصد الشريعة وقضايا العصر، مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٥٩.

في هذا الميدان الذي لا يزال في حاجة إلى عناية أكبر لم يلقها حتى الآن بالقدر الكافي من جُلة علمائنا وفقهاء القانون الدستوري في القديم والحديث.

وأخص بالذكر ما يتعلق بواحدة من أهم الولايات الإسلامية، وبأصل من أهم أصول الإسلام التي أوجبها الله على الأمة، ألا وهي «وظيفة الحسبة».. كما يقول الماوردي عنها في كتابه «الأحكام السلطانية»: «الحسبة من قواعد الأمور الدينية، وقد كان أئمة الصدر الأول يباشرونها بأنفسهم؛ لعموم صلاحها وجزيل ثوابها، ولكن لمَّا أعرض عنها السلطان وندب لها من هان، هان على الناس خطرها وليس إذا وقع الخلل بقاعدة سقط حكمها»[1]؛ فنبه إلى خطرها وإلى أن الإخلال بنظامها لا يُسْقط حكمها وهو الوجوب.

ونحن في زمان طرأ عليه تطور هائل في جوانب الحياة وأنظمتها، وجد فيها ما لم يكن يخطر على بال فقهائنا الأقدمين. وتجاوزت بذلك أطر الفقه التقليدي، ولم يعد يسعفها مقولات نظرية ومصطلحات فقهية ورثناها في مجال الفكر السياسي الإسلامي، أو ما يسمى بالسياسة الشرعية، بل ولا تلك التي تعلمناها عن الفكر السياسي الغربي، قديمه وحديثه. ونحن نجد متغيرات العصر تزحف علينا، وتحديات الصراعات والمواجهات السياسية تحيط بنا، وعددًا غير قليل من قضايا الفكر والسياسة والقانون لا تزال معلقة في الفكر وفي سلوك الإسلاميين منذ زمن غير قصير من دون أن تحسم أو تصفى، ويحتدم حولها الجدل العقيم، وتظهر لها من الآثار المدمرة في مجتمعاتنا ما ينذر بوقوع الفتن التي تمثل بعضها في أزمة الثقة التي استحكمت بين السلطة وبعض المتدينين من شبابنا مردها إلى خلل فكري في فرز الأصول من الفروع، والملزم من الشريعة عما هو محل اجتهاد، وما يجوز من مراتب الاحتساب وما لا يجوز، وما هو دور آحاد الرعية ودور المؤسسات المنصوبة لرقابة السلطة التنفيذية، والاحتساب على رموزها بحكم الدستور، وما هو موقف الإسلام من هذه المؤسسات التي نقلناها عن الغرب.

(١) علي محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٣٢٢.

المبحث الأول

حق مقاومة جور الحاكم والغلو في فهم الدين

١/١: حق مقاومة جور الحاكم

إن مقاومة الظلم، والاحتساب على الحاكم واجب ديني. ذلك أن الظلم ـ الذي هو ضد العدل في كل مجال وحال ـ محرم في الإسلام كما هو محرم في كل الشرائع السماوية والوضعية.. فالشريعة حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي[١]، لقوله تعالى: ﴿ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾ (لقمان: ١٣). فقمة الظلم الشرك بالله.

وقد حرم الله تعالى الظلم على نفسه وجعله محرما بين عباده فقال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن المولى عز وجل: «إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظَّالموا»[٢]. ومن الظلم الحكم بغير ما أنزل الله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ (المائدة: ٤٥). والسكوت عن الظالم يفضي عادة إلى فتنة تصيب الذين يظلمون بظلمهم، كما تصيب الذين ظلموا أنفسهم لسكوتهم عن الظالم وعدم مقاومة ظلمه: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗ ﴾ (الأنفال: ٢٥). ويقول رسول الله ﷺ «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب»[٣].

ومن أجل ذلك شرع الإسلام مقاومة الظلم، وأوجب على الأمة الإنكار على حكام الجور ما وجدوا إلى ذلك سبيلا درءًا للفتنة، ولإزالة منكر الظلم الذي هو من

(١) سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، مجموعة بحوث مقاصد الشريعة، وقضايا العصور، طبعة مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن سنة ٢٠٠٧، ص ١٥٩.

(٢) ٢٥٧٧ صحيح مسلم ٤/ ١٩٩٤.

(٣) ٤٣٣٨ سنن أبي داود ٤/ ١٢٢.

أعظم المنكرات التي تقع من ذوي السلطان وأعوانهم.. فمن حق عامة أهل البلاد أن ينقدوا حكومة الأمير إذا رأوا فيها ما يُنتقد[1]؛ لأنها عدوان على حقوق الله (بتعبير الأصوليين) وحق المجتمع (بتعبير فقهاء القانون الدستوري) وهي مبادئ دستورية أصولية وعلى رأسها مبادئ الحرية وكرامة الإنسان والشورى والمساواة والعدل. أصّلتها الشريعة الإسلامية، وأسستها على عقيدة التوحيد، وربطتها بمقاصد الإسلام الحسنة، وأدارت حولها تحصيل خيري المعاش والمعاد، وأعلت مكانتها في المجتمع، وأقامت عليها الدولة.

فهي ليست قواعد أخلاقية فقط، وإنما هي أصول دستورية ملزمة لأهل الملة، ومبادئ قانونية حاكمة، وهي من حقوق الله، ولذلك كان العدوان عليها من أعظم المنكرات وأكبر المظالم، ولا يسوغ في أداء حقها من الضمانات وقيام الأمة بواجبها في ذلك استضعاف أو إذعان.

فكل سياسة تتضمن عدوانًا على هذه المبادئ العامة لا تقرها الشريعة. وفي هذا يقول ابن قيم الجوزية «السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها»[2].

ويقول ابن تيمية في بيان خطر الظلم على قيام الأمم والدول، وهو من أهم الأمور التي اعتبرها من دواعي الكتابة في موضوع الحسبة: «وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة.. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام»[3].

---

(١) أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، الدار العربية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص٤٥.

(٢) شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٨.

(٣) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، ص٨١. محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة في الإسلام عند ابن تيمية، مؤتمر ابن تيمية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص ٨١.

والذي يقتضيه الإسلام اقتضاءً ويطالب أبناءه بالاستمساك به، ألا يحيدوا عن المبادئ الخلقية في شأن من الشؤون، فهذا يعين لدولته خطتها الوثيقة الدائمة بحيث تكون سياستها مبنية على الصدق المحض، والعدالة الناصعة، والأمانة النقية الطاهرة[1].

وما أوردناه من نصوص - وهو قليل من كثير - يجعلنا نطمئن إلى أن الإسلام الذي ربط حق مقاومة جور الحكام بحق الدفاع الشرعي لا يحرم على الناس حق المعارضة، بل يحضهم على نهي الحاكم عن منكر الظلم حين يقع منه، وتغييره حسب الوسع من الإنكار بالقلب أو باللسان أو باليد، فإن أصر على جوره كان للأمة حق عزله؛ لأن الإسلام لا يقبل من الناس السكوت على الاستبداد السياسي أو على الظلم في كل صوره.

١/٢: الغلو في فهم الدين

هى قضية ساخنة طرحت نفسها على مجتمعنا المصري المعاصر منذ سبعينيات القرن الماضي، وهي مطروحة أيضًا في غيره من المجتمعات العربية والإسلامية، وشَغَلت أنظمةَ الحكم وأجهزة الأمن فيها، كما شغلت الدعاة والمفكرين والقوى السياسية المختلفة في هذه الدول جميعًا، وإن يكن بدرجات متفاوتة وبمعالجات مختلفة بعض الشيء حسب ما بينهما من فروق في المناخ السياسي والظروف الاجتماعية والاقتصادية. وهي من منظور بحثنا تعد واحدة من أهم القضايا ذات الصلة الديناميكية والعضوية المباشرة وغير المباشرة ببحثنا.

وقد أسميت السلوك الخارج عن سائغ الفكر الديني غلوا؛ لأن هذا هو ما أطلقه عليه القرآن الكريم وفقهاء الإسلام، أما تسميته تطرفًا فهي توحي بسلوك مرفوض اجتماعيًّا يقتضي تدخل الدولة، بينما الغلو يقتضي تدخل العلماء بالرد إلى الكتاب والسنة - ذلك أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وممارساتها في هذه الحقبة من تاريخنا التي باتت تشكل ظاهرة دينية وسياسية واجتماعية لا سبيل إلى

(١) أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، الدار العودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص٤١.

تجاهلها من أحد، ومن ثم كانت مسئولية التصدي لها تقع على عاتق الأمة بكل مؤسساتها المعنية، وقواها السياسية، وقياداتها الفكرية؛ لاحتواء خطرها وحسن توجيهها وترشيد مسارها.

ألا وهي قضية عرفت باسم «التطرف الديني»، ووصف أصحابها بالتطرف الديني والعنف والإرهاب عند فريق غير قليل من أهل السلطة وأهل العلم والفكر، فيرى البعض أن أهل الغلو إنما يصدرون عن ذلك لا بسبب جمود الموقف الفكري وتحجره، وإنما بسبب رؤيتهم للواقع، أو لما يحسبونه رؤية للواقع، فقد استقر في وعيهم أنهم محاصرون، وأنهم غرباء، وأن ما يدعون إليه مسدود أمامه إمكانات التحقق[1]، وهو الوجه المظلم لهذه الظاهرة. أما الوجه المضيء منها فهو ما اصطلح على تسميته بـ«الصحوة الإسلامية المعاصرة»، ويمثلها غالبية التيار الإسلامي المتنامي المعتدل، الذي ينكر العنف والتطرف.

(١) طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، ط١، ١٩٩٦م، ص٣٥، ٣٦.

المبحث الثاني

المصطلح الفقهي وغموض مصطلح «التغيير باليد»

٢/١: المصطلح الفقهي

يواجه الباحث في موضوعنا عددًا من الاصطلاحات الفقهية التي يكتنفها الغموض وتحتاج إلى ضبط وتحديد؛ لتحرير المضمون فيها من الشكل، والنظرية من الصيغ التطبيقية؛ حتى لا تختلط علينا الأشكال والصياغات التراثية التي رآها أصحابها مناسبة لزمانهم بالمبادئ والأصول الثابتة التي انبنى عليها اجتهادهم من أجل وضعها موضع التطبيق العملي.. لنجتهد نحن بدورنا على أساسها لاختيار أنسب الصيغ أو الأبنية التنظيمية بإنزال المبادئ على الوقائع.

وقد تغيرت خريطة الحياة السياسية في عصرنا عما كانت عليه منذ قرون، بل عما كانت عليه منذ عقود تتجاوز نصف قرن، وبرزت مع التطور الاجتماعي والسياسي والتشريعي مؤسسات شاركت ـ بقدر ما سمح به هامش الحرية ـ في وضع القرار السياسي، وشكلت دورًا رقابيًا أو احتسابيًا على الحاكم والحكومة، مثل البرلمان والأحزاب السياسية والصحافة عامة، وما يحتل المعارضة[1] منها خاصة، والنقابات والجماعات وغيرها، مما يشكل منظومة جديدة للمحتسبين لم تكن معهودة من قبل.. حيث لا نجد في كتابات فقهائنا عن الحسبة والمحتسب ما يتجاوز دور الأشخاص الطبيعيين في أداء واجبها سواء كانوا من آحاد الرعية وذلك هو المتطوع بالحسبة، أو كان مأذونًا له بولايتها من السلطان وكان يسمى «والي الحسبة» الذي يتخذ له أعوانًا في القيام بمهمته. لذلك كان لزامًا علينا بما يقتضيه العصر تأسيس منظومة مؤسسية للمحتسبين.

(١) د. إبراهيم بيومي غانم، المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مجموعة بحوث مقاصد الشريعة وقضايا العصر، طبعة مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، ٢٠٠٧، ص١١٦.

ومن أمثلة تلك المصطلحات التي أشرت إليها: مصطلح «أهل الحل والعقد»، أو «أهل الاختيار» و «أهل الشورى». وهي مصطلحات داخلة في قضية الشورى وما يتصل بها من اختيار الحاكم والحسبة عليه وعزله عند المقتضى. و«أهل الاجتهاد» من هم على وجه التحديد؟ وكيف يوجدون؟ وما شروطهم؟ وما وظيفة كل طائفة منهم؟ وهل هي صيغ مرهونة بزمان ظهورها وبقاء أدوارهم التاريخية التي أدوها ولا شيء أكثر من ذلك؟ أو أنها ترجمة عملية لمبادئ ثابتة وأصول قائمة في منظور الفقه السياسي الإسلامي الحديث ولا غنى للمسلمين في أمور الحكم والسياسة عنها؟ وهل من الممكن أن يلحق صيغها المعروفة في كتابات فقهائنا من التطوير والتحديث ما يجعلها أكثر ملاءمة وأوفى بالغرض منها في زماننا الحالي؟ وهذا ما حاولنا جاهدين تقديمه من خلال تلك الرسالة.

٢/٢: أصل جماعة أهل الحل والعقد في القرآن

إذا كان الكتاب والسنة، وهما مصدرا التشريع الإسلامي، لم يرد فيهما ـ كما سبق أن قلنا ـ ذكر لجماعة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى. وإنما ورد ذكرهما في تراثنا الفقهي في مجال السياسة الشرعية واستنباط الأحكام الجزئية من أصولها الكلية لتحقيق مقصودها، فإن أصل هذه الجماعة في الكتاب جاء فيمن سماهم «أولي الأمر»، في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣)، كما جاء فيمن أسماهم «أمة» في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤). ويكون الفقه السياسي الإسلامي بذلك قد أوجد صيغة للشورى في أول نشأة الدولة الإسلامية في المدينة، كما أوجد صيغة مبكرة للدستور الذي عرف بدستور المدينة وقرر بذلك مبدأ الشرعية في مجتمعها السياسي، أحد أهم المبادئ التي قررها الإسلام في المجال الدستوري والسياسي، وعرفها الفقه السياسي الغربي أخيرا، واستحدث صورًا تطبيقية لها، فسبقنا إلى ما كنا

نحن أجدر بالسبق فيه من نظم الحياة المختلفة عامة والنظام السياسي خاصة، لولا ما طرأ علينا من ضعف وتخلف في مجالات الحياة.

وما صيغة الشورى هذه إلا ما عرف بجماعة «أهل الحل والعقد» أو «أهل الشورى» أو «أهل الاختيار» في صدر الإسلام، الذين تثق الأمة بعلمهم ورأيهم وإخلاصهم عندها، وتعهد إليهم باستنباط الأحكام العامة التي تحتاج إليها: مدنية وسياسية وإدارية.. وهم داخلون في لفظ «أولي الأمر» الذين أوجب الله على الأمة طاعتهم.

ـ من هم «أولو الأمر»؟ وما مكان جماعة «أهل الحل والعقد» منهم؟

تعد دراسة مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بديلًا أصيلًا للتصور الغربي للمشاركة السياسية، بما يعني محاولة طرحه بشكل معاصر منضبط ينطلق من قواعد التميز والخصوصية، ومما يؤكد على علاقة الاتساق والانسجام بين مستويات الفكر والنظام والحركة، وكذلك الطبيعة الأخلاقية للمفاهيم الإسلامية ذات الدلالات السياسية.. فمفهوما «المعروف» و«المنكر»، إنما يشكلان تعبيرًا عن جوهر الأساس القيمي لعملية التغيير سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو الجماعة أو الأمة[1].

وقد اختلف الفقهاء والمفسرون في تحديد من هم «أولو الأمر» الذين تعنيهم الآيتان المشار إليهما آنفًا من سورة النساء، كما اختلفوا في تحديد من هم «أهل الحل والعقد» الذين ورد ذكرهم في كتابات العلماء، وما مكانهم من «أولي الأمر» هؤلاء.

وقد خلصت بعد الرجوع إلى كثير من هذه الكتابات إلى ما عددته توضيحا كافيا لهذه المصطلحات الفقهية أو الدستورية، وإزالة لما لحقها من لبس أو غموض.. ووجدت في بعض هذه الكتابات في هذا الموضوع ما عاونني على بلوغ قصدي وذهب بي إلى ترجيح الأصح منها بعون الله، أوردها هنا مختصرة.

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، النظرية السياسية من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية ٢٥، ط١، ١٩٩٨، ص٥٠١.

فقد ذكر ابن القيم من رواية عن الإمام أحمد، وعبد الله بن عباس: «أولو الأمر هم العلماء». وفي رواية أخرى عن أبي هريرة وابن عباس: «هم الأمراء» وهي الرواية الثانية عن أحمد[1].

وقال ابن تيمية: «وأولو الأمر أصحاب الأمر وذووه. وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة، وأهل العلم والكلام. فلهذا كان «أولو الأمر»، صنفين: العلماء والأمراء. فإذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس»[2].

وقد ذكر الشاطبي في الموافقات في معنى أولي الأمر، «هم الأمراء والعلماء»[3].

وقال الشيخ محمود شلتوت: «أولو الأمر: هم أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في فحص الشئون وإدراك المصالح والغيرة عليها، وكانت إطاعتهم هي الأخذ بما يتفقون عليه في المسألة ذات النظر والاجتهاد، أو بما يترجح فيها عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان.. فليس أولو الأمر الذين أمر المؤمنون بإطاعتهم، خصوصًا الأمراء والحكام كيفما كان شأنهم. وما سلب المسلمين مبدأ الشورى سوى هذا التخريج الذي اتخذ في كثير من الفترات سبيلا لإخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشما ظالما، أو جاهلًا مفسدًا. وكذلك ليس أولو الأمر، خصوص المعروفين في الفقه الإسلامي باسم الفقهاء أو المجتهدين، الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة، والعلم بالعصر ومستجداته فإن هؤلاء ـ مع عظيم احترامنا لهم ـ لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب، ولم يألفوا البحث في تعريف كثير من الشئون العامة، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والصناعة والإدارة والسياسة.. نعم ـ هم كغيرهم ـ لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة، وهم أرباب اختصاص وأولو الأمر فيه، وهو ما

---

(١) شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، ١٩٦٨، ج١ ـ ص٩، ١٠، حيث قال: «إن طاعة الأمراء تابعة لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم. ولما كان قيام الإسلام بطائفتين هما العلماء والأمراء وكان الناس لهما تبعا، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين وفساده بفسادهما».

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٣) الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت،ج٢، ص٢٥٧.

يتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة في دائرة ما رسم القرآن الكريم من قواعد تشريعية أو تشريعات جزئية»[1].

ويلاحظ أن الشيخ محمود شلتوت ذكر هنا ثلاثة أنواع من أولي الأمر هم: أهل النظر في أمور الأمة الذين تثق بهم الأمة وتختارهم لذلك، وهم يعملون نظرهم على مقتضى مبدإ الشورى والأخذ بالأغلبية. والثاني الأمراء والحكام. وأما الفريق الثالث فهم أهل الفتيا، الذين يرجع إليهم فيما يتعلق من التشريعات بأصول الحل والحرمة، أو هم جماعة المحكمين في المتنازع فيه من الأمور برده إلى الله والرسول كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩)، وذلك يعني عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والأحكام العامة المعلومة في الكتاب والسنة.

وعَرَّف الدكتور عبد الحميد متولي أولي الأمر بقوله: «إنهم ـ كما يقول علماء الشريعة ـ فريقان:

أ ـ أولو الأمر الديني: وهم المجتهدون وأهل الفتيا.

ب ـ أولو الأمر الدنيوي: ـ وهم الذين يعنينا هنا أمرهم في هذا المقام ـ وهم من نطلق عليهم في العصر الحديث «الحكام»، أي رجال السلطتين التشريعية والتنفيذية»[2].

أما صاحب تفسير المنار فقد ذهب إلى أن القرآن سمى هؤلاء الذين يمثلون الأمة

---

(١) الإمام محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ٢٠٠٧م، ص٤٤٣، ٤٤٤.

(٢) د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق ص٤٨.

وقد قرر د. عبد الحميد أنه اقتبس تعريفه عن بعض علماء الشريعة منهم الشيخ خلاف، حيث يقول الشيخ خلاف ـ تفسيرًا لأولي الأمر ـ في كتابه أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٩: «إن لفظ الأمر معناه الشأن وهو عام يشمل الأمر الديني والأمر الدنيوي. وأولو الأمر الدنيوي: هم الملوك والأمراء والولاة، وأولو الأمر الديني: هم المجتهدون وأهل الفتيا».

وبذلك يكون قد أغفل الفريق الثاني الذي عبر عنه العلماء بأنهم العلماء، وهذا مخالف لما صح عندنا.

ونقل السيد رشيد رضا عن تفسير الرازي أنه كان يرى أن المراد بأولي الأمر أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة ـ أي أهل الشورى من زعماء المسلمين.

«أولي الأمر» أي أصحاب الشأن في الأمة الذين يرجع إليهم في مصالحها وتطمئن هي باتباعهم، ولكن لما تحولت الحكومة عن أسباب الشورى، جرى أكثرهم على أن أولى الأمر هم أفراد الأمراء، والسلاطين، وإن كانوا جائرين. ومنهم من قال: إنهم العلماء المجتهدون في الفقه خاصة. وأولو الأمر في زماننا هذا هم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة، وزعماء الأحزاب، ونابغو الكُتَّاب، والأطباء والمحامون، الذين تثق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها حيث كانوا»[1].

وتكلم عن وجوب طاعة أولى الأمر فيؤكد ما يعنيه بأولي الأمر: «وطاعة جماعة أولي الأمر ـ وهم أهل الحل والعقد، من علماء الأمة والرؤساء الموثوق بهم عندها ـ فيما يضعونه لها بالشورى من الأحكام المدنية والقضائية والسياسية»[2].

أي أن «أولي الأمر» عند المؤلف هم أهل الحل والعقد، أو أهل الشورى، ولا يتجاوز هؤلاء إلى الفريق الآخر المسمى بالولاة والأمراء. أي أنه قصر من يسمون بأولي الأمر على من يسمون في هذا الزمان بالسلطة التشريعية، دون السلطة التنفيذية.

ويفسر ذلك ما يراه من أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء، «فكان حمل لفظ «أولي الأمر» عليهم أولى»[3].

وقد نقل السيد رشيد رضا عن الإمام محمد عبده رأيه في هذه المسألة بقوله: «ذكر الأستاذ الإمام في الدرس أن ما اهتدى إليه في تفسير أولي الأمر من كونهم جماعة أهل الحل والعقد لم يكن يظن أحدًا من المفسرين سبقه إليه حتى رآه في تفسير النيسابوري».

ولكنه نقل إلينا كذلك عنه: «قال رحمه الله: إنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء والزعماء الذين

---

(١) السيد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م ج٥، ص١٥٤، ١٦١، ١٦٢.
(٢) المرجع السابق ـ ص١٨٠.
(٣) المرجع السابق ـ ص١٥٠.

يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة»، فجعل بذلك جماعة أهل الحل والعقد هم المرادين بأولي الأمر، في كتاب الله، وأنهم ينظمون السلطتين التنفيذية والتشريعية.

والصحيح في نظرنا هو العكس. فأولو الأمر هم: الحكام، وممثلو الأمة (أهل الشورى والاختيار).

وهو ما نعتقد أنه أقرب إلى الصواب في تفسير مصطلح «أولي الأمر»، وأكثر اتساقًا مع آيتي (النساء: ٥٨، ٥٩)، اللتين قال عنهما السيد رشيد رضا: «هما أساس الحكومة الإسلامية ولو لم ينزل في القرآن غيرهما لكفتا المسلمين في ذلك، إذ هم بنوا جميع الأحكام عليهما»[1]. وهما الآيتان اللتان بنى عليهما ابن تيمية رسالة «السياسة الشرعية»، وقال: «إن الآية الأولى نزلت في ولاة الأمور، ونزلت الثانية في الرعية، وعليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك ـ أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بين الناس بالعدل ـ إلا أن يأمروا بمعصية الله تعالى، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

فالآيتان دالتان على أن الطاعة الواجبة لأولي الأمر تنصرف إلى من يعبر عنهم في هذا الزمان «بالسلطة التنفيذية» أو «الحكومة والحاكم» كما تنصرف إلى جماعة «أهل الحل والعقد» الذين تثق بهم الأمة وتطيع لهم فيما يضعونه لها بالشورى من الأحكام المدنية والسياسية فهم من أولي الأمر كذلك وهو يمثلون سلطة الأمة.

ولذلك أطلقنا على جماعة الحاكمين من ذوي السلطان أولي الأمر التنفيذيين، وعلى جماعة أهل الحل والعقد أولي الأمر التشريعيين والمحتسبين على ذوي السلطان، بل ذهبنا إلى اعتبار مجلسهم أو سلطتهم الدستورية بديلًا عصريًا عن «ولاية الحسبة»، التي كانت ذات مكانة جليلة في عهود الإسلام الزاهية وإن كان عملها مختصًا بالحسبة على ذوي السلطان والحكومات.

وجماعة أهل الحل والعقد هم «الأمة» المذكورة في القرآن ذات الاختصاص

---

(١) المرجع السابق ـ ص ١٣٦.

التشريعي والاحتسابي على ذوي السلطان. وأما ما نقول به من وجود أصل في كتاب الله لجماعة أهل الحل والعقد، أي أولى الأمر التشريعيين والمحتسبين على السلطة التنفيذية وعلى رأسها الرئيس الأعلى للدولة، فهو أيضًا ما ورد بلفظ «أمة» خاصة، وتحددت اختصاصاتها في أمرين مهمين:

أولهما: الدعوة إلى الخير، ويدخل في عمومها الأمور العامة التي منها تقرير الأحكام التي تضعها هذه الأمة الخاصة بالشورى للأمة العامة.

وثانيهما: الأخذ على أيدي الظالمين من الحكام، فهي التي تقوم على عوج الحكومة. وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، أي لتوجد منكم طائفة أو جماعة خاصة تنهض بهذا العمل. وذلك على أن «من» للتبعيض لا للبيان، وهو ما ذهب إليه صاحب المنار؛ لأن ذلك فرض كفاية، وسبقه إليه كثير من المفسرين. وتقدير الكلام عند الأستاذ الإمام (محمد عبده): «ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة»[1].

وقد رجح لدينا هذا الوجه من التفسير للآية على ما قال به بعض المفسرين على أساس أن «مِن» للبيان، والمعنى عندهم: «ولتكونوا أمة تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»، وهو ما رجحه الأستاذ الإمام حيث قال: «والظاهر أن الكلام على حد «ليكن لي منك صديق» فالأمر عام»[2]، وساق على ذلك أدلة من نصوص الكتاب، وبنينا ترجيحنا على أن «مِن» للتبعيض، على أدلة مقابلة، ورددنا ما استدل به على العموم في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر: ١ـ٣). وقالوا بحق إن التواصي هو الأمر والنهي فإن العموم يستفاد من آية أخرى اعتبرناها مكملة للآية المذكورة

(١) السيد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢.
(٢) المرجع السابق، ص٣٢.

من آل عمران، وليست مكررة لذات المعنى، وهي قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠) فعلم منها أن خيرية هذه الأمة وفضلها على غيرها تكون بهذه الأمور: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإيمان بالله. ولذلك اتفق العلماء على أن حكم الحسبة على الجملة وجوبها على الأمة كفرض كفاية. فهي أمة محتسبة بكل آحادها. وأما وجوبها على الأمة الخاصة، فهو فرض عين كولاية مستمدة، فإن أمة بمعنى طائفة كما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢)، وقوله تعالى: ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ (آل عمران: ١١٣)، أي طائفة.

٢/٣: غموض مصطلح «التغيير باليد»

ومن قبيل هذا الغموض والغبش الفكري ما وجدته قائمًا بخصوص مفهوم مصطلح «التغيير باليد»، الذي ورد ذكره في صدر الحديث النبوي الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1]. وفهم البعض له على نحو ترجح معه فكرة الخروج على الإمام الجائر ولو كان بالسلاح، ووصف هذا البعض في زماننا بأنهم ذوو فكر ديني متطرف يحملون فكر الخوارج.

ولنا تحفظ في القضية يمليه داعي النظر الموضوعي نحوها، الشمولي فيها، والنصفة التي تحاول تفادي التهويل أو التهوين. وللقضية موضع آخر، وإن ما فهمه هذا البعض على هذا النحو على أنه أولى مراتب الحسبة التي ينبغي البدء بها حيث أورده الحديث في أولى المراتب الثلاث. في حين فهمه البعض الآخر على غير هذا الوجه فيما هو مطلوب من المحتسب، في أداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفرقوا بين ما يجوز من هذه المراتب وما لا يجوز بالنسبة لآحاد الناس عند

(١) ٤٩ صحيح مسلم ١/ ٦٩.

الاحتساب على ذوي السلطان. فخطّأ كل فريق الآخر ولزمنا من ثم إزالة الغموض عن المصطلح المشار إليه وتحديده وحسمه ما وسعني ذلك.

ويلحق بموضوع هذا المصطلح ما تمخض عنه فقه علمائنا الأقدمين والمحدثين، في مراتب الحسبة على الحاكم وأعوانه من ذوي السلطان عندما يتغير حال الحاكم ويستوجب ذلك عزله، حيث تبلورت المواجهة في أسلوبين متميزين عند الفقهاء، ولكل من أصحاب الاتجاهين دليله من الشرع. وهما يعرفان في المصطلح الفقهي السياسي بمدرسة الصبر ومدرسة الخروج، حتى لكأن هناك تعارضًا حقيقيًّا بينهما. ولحق المصطلحَيْن غموضٌ كذلك يقتضي التحديد والضبط، وقد كان علينا أن نتعرض لهما في مكانهما من البحث بما يعين على إزالة هذا الغموض، أو هذا التضارب ويقربنا من حسم هذا الخلاف سدًّا للذرائع ودرءًا للمفاسد وتحاشيًا للفتن.

المبحث الثالث

دستورية الحسبة

هناك مجموعة من القضايا التي وجدت أنه يدور حولها الجدل، كقضية الشورى، وقضية الديمقراطية الغربية، ورؤية الإسلام السياسية بشأنهما. حين تبينت لي عن اقتناع فكرة أن جوهر الديمقراطية مقبول في الإسلام مع الإقرار بأن ثمة فوارق من أهمها أن سلطة الأغلبية ـ التي هي إحدى ركائز نظام الحكم الديمقراطي النيابي ـ ليست مطلقة في الإسلام، وإنما هي محكومة بما قدره الإسلام من مبادئ الحل والحرمة وأصول جاءت بها نصوص القرآن والسنة على وجه القطع والإلزام التشريعي. وكذلك بالنسبة لقصر حدود الاجتهاد على ما ليس فيه نص ملزم قطعي الدلالة إلا أن يدخل في باب فهم النص وتفسيره. فهي لذلك ملزمة ولا حجة لأحد في تركها أو الأخذ بما يخالفها.

وتأسيسًا على هذا الاقتناع طرحت من خلال هذا البحث ما سميته «منظومة المحتسبين»، وهي نقلة جديدة في أداء وظيفة الحسبة في الإسلام لا سيما في دائرة موضوع البحث الذي تحدد بذوي السلطان والجاه، نقلة من الاحتساب الفردي إلى الاحتساب المؤسسي. وإن لم يحل ذلك دون أداء الدور الفردي في حدود مراتب الاحتساب التي تناولناها في مكانها من البحث، مستهدفًا بذلك ـ فضلًا عن تطوير نظام الحسبة وتحديثه بما يلائم العصر ومتغيراته ما وسعني اجتهادي ـ محاولة فك الاشتباك القائم على العنف، أو العنف المضاد بين السلطة والتيار الإسلامي في ممارسات بعض أفراده من الشباب المتدين لواجب النهي عما يراه من منكرات ذوي السلطان. ووفق فهمهم لمصطلح «التغيير باليد»، متجاوزين فيه حدود ما يحق منه للأفراد أو الجماعات شرعًا، وبدعوى أنهم وحدهم يحملون عبء النهي والتغيير.

وطرحت القضية نفسها على بساط البحث حيث لم أستطع تجاهل رأي من يرون أن الديمقراطية الغربية ليست من الإسلام وأن الدعوة إليها أمرٌ محرّم، وأن أوجه الخلاف بينها وبين الشورى أكبر وأعمق من أن يسمح بأي تصالح بين النظريتين.

فكان علي أن أصرح برأيي في هذا الخلاف، لاسيما وأن أكثر مفردات هذه المنظومة من مؤسسات أو أشخاص اعتبارية يُعَدّ من معطيات نظام الحكم الديمقراطي الذي نص عليه دستورنا الوضعي وآلياته الرقابية، وهي تحتاج إلى ما يمكن أن يسمى «أسلمة»، تجعلها بمنآة عن التعارض مع أصول الإسلام. وذلك لا يكون إلا بإعادة صياغة أشكالها وتفسير أدوارها الرقابية وفق المنظور الإسلامي، أو وفق منظور إسلامي للدولة وسلطاتها وأوجه الرقابة على أداء هذه السلطات.

وفي كلمة: إن الديمقراطية الحقيقية تصدر عن انتخابات حرة نزيهة وتؤكد مبدأ تداول السلطة والفصل بين السلطات، ويرد عليها في الإسلام ألا تتخذ الأغلبية وسيلة لإقرار ما يخالف ما هو معدود من صميم الشرع كالحل والحرمة.

المبحث الرابع

نظام الحسبة والحسبة اليوم

١/٤: نظام الحسبة

إن الإسلام لم يفرض نظمًا مفصلة تحكم نشاطات الحياة المختلفة سواء بالنسبة لنظام الحكم على أهميته القصوى، أو بالنسبة لغيره من الأنظمة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. وإنما اقتصر دوره على ذكر القواعد والمبادئ الحاكمة وترك أمر الصياغات المنفذة لها للاجتهاد؛ وذلك مراعاةً لما يطرأ على المجتمعات من مستجدات وما يطرأ من مشكلات، وتوسعة على الأمة في مراعاة المصالح والملاءمة.

ونظام الحسبة في الإسلام لم يشذ عن هذه القاعدة، فما هو إلا واحد من هذه الأنظمة التي عرف أساسها وجرت ممارستها منذ العهد النبوي. فقد تولاها رسول الله ﷺ وولّى عليها من قام بها في المدينة وخارجها، وتولاها من بعده الخلفاء الراشدون، وخضعت في تطورها للظروف التاريخية حتى صارت ولاية مستقلة يتولاها المحتسب. واعتراها ما اعترى غيرها من سائر الأنظمة الإسلامية في الدولة من قوة وضعف أو اتساع اختصاصي وضيقه نتيجة لما طرأ على المجتمع والدولة من عوامل مختلفة وظروف داخلية وخارجية تركت بصماتها على الأنظمة كلها.

وأما كون الإسلام لم يفرض نظمًا كالتي أشرنا إليها؛ فذلك لأن أسلوب الإسلام في التشريع وبناء الأنظمة يقوم ـ كما قيل بحق ـ على إجمال ما يتغير، وتفصيل ما لا يتغير، فجاءت أحكام العبادات منصوصة مفصلة. إذ إن أمور العبادة ليست مما تتغير المصلحة فيه بتغير الزمان والمكان. ومن هنا كان النقل مصدرها، وكان الأصل في العبادة التعبد والتزام النص. أما الأمور المعاشية وما يدخل في مجال السياسة الشرعية فتبقى على الأصل في الحل والإباحة، وحرية الاجتهاد في طلب الأصلح في حدود النصوص القطعية أمرًا ونهيًا. وكان الأصل في العادات الالتفات إلى المعنى والتعليل والقياس.

وإذن فكل ما بين أيدينا من أنظمة للحسبة اتخذها الأقدمون ليست في الحقيقة إلا اجتهادات توصل إليها المجتهدون في أزمان متعاقبة لتحقيق واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل مجالات الحياة وما يجري في المجتمع من أمور، وبالنسبة لعامة الناس وخاصتهم محكوميهم وحكامهم ضبطًا لمصالح العباد. ولكل عصر ظروفه، وعلى أهل الاجتهاد في كل عصر ومصر، أن يتخذوا إذن للحسبة نظامًا يرونه كفيلًا بأن يؤدي وظيفة الحسبة، ويحقق مقاصدها لكون حكمها الوجوب إذ هي أمر بالمعروف إذا ترك، ونهيًا عن المنكر إذا ظهر. وكانت عند الجمهور من فروض الكفاية، ولذلك عرَّفها حاجي خليفة بأنها: «علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد في معاملاتهم، من حيث إجرائها على قانون العدل وسياسة العباد بنهي المنكر وأمر المعروف. ومبادئه بعضها فقهي وبعضها استحساني، وفائدته إجراء أمور المدن على الوجه الأتم. وهو من أدق العلوم ولا يدركه إلا من له فهم ثاقب وحدس صائب؛ إذ إن الأشخاص والأزمان والأحوال ليست على وتيرة واحدة فلا بد لكل واحد من الأزمان والأحوال من سياسة خاصة وذلك من أصعب الأمور»[1].

فما تجمَّع لدينا من صور الحسبة في عصور سابقة هو تراث فقهي وصيغ نظامية يرجع إليها رجوع البحث والتمحيص لا رجوع النقل والتقليد.

فالباحث في موضوع الحسبة ـ أي باحث ـ ليس باحثًا في أمور العبادات التي لا يلتفت فيها إلى المعاني والمصالح المتغيرة، وإنما هو باحث في مسألة الأصل فيها التوسعة.

وفي ذلك المعنى يقول الشاطبي: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعنى. وأصل العادات الالتفات إلى المعنى. وإن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيه بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول»[2].

ولذلك فإن الحسبة التي هي أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، كان فيها الالتفات

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، المطبعة الإسلامية، طهران، ١٣٨٧هـ ج٣، ص١٥.
(٢) الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ص٣٠٠ وما بعدها.

إلى المعاني وإلى اعتبار المصلحة والمفسدة. والقواعد الشرعية والأصولية المعروفة مثل قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»[1]، وقاعدة «رفع الضرر مقدم على جلب المنفعة»، وقاعدة «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»[2]، ورفع الحرج، واعتبار المصالح المشروعة من مصادر الأحكام، ومبدأ الاستطاعة شرط في التكليفات الشرعية، فلا تكليف بما فوق الوسع، وغير ذلك من القواعد الكلية. وترك للناس بعد ذلك أن يضعوها موضع التطبيق فيما يصوغون من أنظمة، كنظام الحكم في الإسلام أو نظام الحسبة وغيرها من الولايات الإسلامية بما يحقق المقصود منها. ومقصود كل الولايات مصالح العباد، وبما يناسب ظروفهم ويلائم تجدد حاجاتهم. وقد وسع الشارع علينا في باب العادات على ما فصله الإمام الشاطبى في كتابه «الموافقات».

هذه إحدى القضايا التي عايشتها وعايشتني في إطار البحث وسياقاته. وأكتفي هنا بالإشارة إليها نظرًا لما لها من أهمية علمية وعملية بالنسبة لموضوع البحث من جهة، ولما لها من دور وأثر في صياغة المنهج والخطة والنتائج التي توصلنا إليها من جهة أخرى.

٢/٤: الحسبة اليوم

نحن في زمان غلب فيه من القادرين على الحسبة ومن آحاد الناس السكوت عن الإنكار على ذوي السلطان منكراتهم التي تقع منهم على خلاف مقتضى عقد ولايتهم من جور وظلم، وعن الإنكار على المفسدين من ذوي الجاه ـ ذوي الشوكة

---

(١) موسوعة القواعد الفقهية، تأليف وجمع وترتيب وبيان د. محمد صدقي بن أحمد البورنو أبو الحارث الغزي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، مكتبة التوبة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ج١، ص ٢٢٩.

(٢) محمد سعيد المحاسني، مجلة الأحكام العدلية، ط٥، ١٣٨٨هـ المادة ٢٧. زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر، ط الحلبي، ١٩٦٨م، ص٨٨. موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ٦/ ٢٥٣. علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، تقديم مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص ٢٧٦.

والأيدي ـ منكراتهم التي تصيب حقوق المجتمع التي هي من حقوق الله في أمور معاشهم وضرورات حياتهم.

ومعلوم أن السكوت عن منكرات الظلم السياسي والفساد الاجتماعي من أعظم المنكرات التي يرتكبها ذوو السلطان في حق الأمة على أساس وجوب الحسبة عليها، وكونها فرض كفاية، بحيث إن سكت عنها القادرون عليها أثمت الأمة جمعاء واستحقت ما استحقته أمم سابقة لم تتناه عن المنكر، من لعنة الله وتقبيح صنيعهم وسوء حالهم وتردي أوضاعهم. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ۝٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾ (المائدة: ٧٨، ٧٩). وهي في وصف رسول الله ﷺ، لها يكون قد تودع منها. أو أن بطن الأرض أولى بها من ظهرها فقال ﷺ: «إذا رأيت أمتي تهاب فلا تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منهم»[١]. وفي رواية أخرى «بطن الأرض أولى بها من ظهرها». وفي حديث آخر: «ألا لا يمنعن أحدكم مخافة الناس أن يقول الحق إذا رآه»[٢]. الأمر الذي يبين لنا أن أمة الإسلام أمة محتسبة بكل آحادها ومواطني دولة الإسلام بعامة، إعمالا لمبدإ المواطنة الذي أصلته شريعة الإسلام وطبقه رسول الله ﷺ في دولة المدينة.

ومن أجل ذلك عمت البلوى، وانتهكت الحرمات، واستشرى الفساد، وخربت البلاد، وتمزقت وحدة الأمة وانطمست حضارتها وطمع فيها أعداؤها، وانتهى بها الحال إلى أن تكون في ذيل الأمم وهي خير الأمم فيما ارتضاه لها ربها بحق هذه الخيرية من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ما أدت هذا الحق ووفت بهذا الشرط.

ونظام الحسبة عامة وعلى ذوي السلطان والجاه (موضوع بحثنا) على وجه الخصوص يشكل حجر الزاوية والمحور الأساسي والمنطلق الحق في التغيير

---

(١) ٧٠٣٦ المستدرك على الصحيحين، ٤/ ١٠٨.

(٢) ٢٧٥ صحيح ابن حبان ١/ ٥٠٩.

الذي تتطلع إليه الأمة في نهضتها الإسلامية الراهنة إلى صحوة احتسابية شاملة تقيم في الأمة رأيـًا عامًّا ينكر الظلم والفساد ويغيره، وتحث القادرين على الحسبة في المجتمع والدولة أفرادًا وهيئات ومؤسسات وجماعات ونقابات وصحافة وإعلامًا بأن ينهضوا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. بحيث تتحول الحسبة في مجتمعنا إلى ظاهرة واقعة، وعمل راشد، ووعي مستنير، وجهد أو جهاد في الله، قادر على التغيير. وهذا التحرك الفردي والجماعي من الأمة من أجل مقاومة جور الحاكم والحكومة وفساد ذوي الجاه وإزالة منكراتهم هو معنى كون الحسبة على الأمة فرض كفاية في الإسلام، ومؤدى مبدإ المسئولية التضامنية في الأمة عن الشريعة وتحقيق مقاصد الشريعة. وإلى هذا يشير الرسول ﷺ في حديثه المشهور: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»[1]. وهو ما يوفر الفاعلية للاحتجاجات الشعبية على منكرات ذوي السلطان ومنها العصيان المدني الذي يجبر الحاكم الجائر على تغيير صوره أو ترك الحكم.

وهذه هي طائفة من القضايا الحقيقية التي أرى أنه ينبغي أن تشغل بال علمائنا والباحثين المعاصرين، وأن نصل فيها أو في جملتها إلى تقارب فكري يعين على الوصول إلى حلول لها، لاسيما وهي قائمة في واقعنا السياسي والاجتماعي الذي نعيشه في مصر، ويعيشه المسلمون عامة في أقطار أخرى بصورة أو أخرى، حتى أصبحت بعض هموم المسلمين المعاصرة في عصرنا الحاضر.

ومن منظور علمي موضوعي، وفي إطار بحثنا أقول إن مقصودي من نتائج ما أسعى إلى تأصيله من تقارب فكري، وإلى بيان للفائدة العملية في شأن هذه المصطلحات الغامضة أو القضايا المعلقة، هو الوصول إلى تصور منضبط ومفصل لما يمكن أن يكون عليه نظام الحسبة في عصرنا ويكون في إمكانه القيام بواجب الحسبة على منكرات ذوي السلطان ـ الحاكم والحكومة ـ وذوي الجاه. ويملأ بذلك فراغًا لا يملؤه غيره، ويمكن أن يعدّ أسلوبا سلميا لتغيير المنكر باليد دون تورط في العنف يؤدي إلى خطر على الأمن واستقرار المجتمع؛ وهو يكمل وجودًا لوظيفة الحسبة في

---

(١) ٨٥٣ صحيح البخاري ١/ ٣٠٤.

نظامنا الحاضر مما تقوم به جهات متعددة مثل: رجال الشرطة في ملاحظة الأسواق والطرقات والآداب العامة، وما تقوم به النيابة العامة في تولي سلطة الاتهام ومباشرة الدعوى العمومية نيابةً عن المجتمع، وحلولها محل الأفراد، إذا ما ظهر لها أن المصلحة العامة (وهى حق الله بلغة الأصوليين) أصبحت تتطلب منها هذه الحلول. وما تقوم به النيابة الإدارية نحو مخالفات الموظفين وإهمالهم في تأدية واجبهم. وما تقوم به وزارة الصحة، بخصوص مخالفات الصيادلة والأطباء، والمطاعم والجزارين. وما تقوم به وزارة التموين من مراقبة الخبازين وغشاشي السلع وارتفاع الأسعار ومنع الاحتكار. وما تقوم به مصلحة الدمغة في مراقبة الموازين والمكاييل والصاغة. وهي كلها داخلة في عمل المحتسب[1]، وتمثل الجانب الإداري في وظيفة الحسبة، كما تغطي عملها كوظيفة اجتماعية بالنسبة لما ورد ذكره فيما قدمنا.

ونحن نرى أن من أعمالها الرقابية على السلطة الحاكمة ما يقوم به في نظامنا الحاضر جهات متعددة على رأسها المجالس النيابية وما خوله الدستور لها من حقوق ووسائل لأداء دورها الرقابي، وهو دور احتسابي ديمقراطي. وكذلك المعارضة أحزابًا وصحافة ونقابات وجماعات وغيرها. كما أن للقضاء العادي والإداري دوره في الحسبة حيث يمكن اعتبار دعاوى الإلغاء أمام المحاكم الجنائية صورًا لدعاوى الحسبة المعروفة في الفقه الإسلامي. وتأصيل ذلك وتفصيله يرد في مكانه من البحث.

---

(١) الشيخ علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٩٦م، ص ٥٩٤ ـ وأيضا الحسبة في الإسلام، الشيخ أحمد مصطفى المراغي، مؤتمر ابن تيمية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص ٧.

المبحث الخامس

الدراسات السابقة والمقارنة والحديثة وجديد دراستنا

تناول الباحثون والفقهاء في القديم والحديث موضوع الحسبة في الإسلام من زوايا متعددة، فمنهم من اهتم به من الوجهة الفقهية والقانونية، ومنهم من اهتم به من الناحية التطبيقية العملية لوظيفة الحسبة وربط اهتمامه بالبعد التاريخي، وقليل منهم أولى عنايته الأساسية بالمجال السياسي أو ما يسمى بالسياسة الشرعية مقارنةً للحسبة بغيرها من النظم المشابهة في التشريع الوضعي.

جديد دراستنا

أما بالنسبة للدراسات المعاصرة فقد اقتصر بعضها على النقل من هذا التراث. في حين اهتم بعضها الآخر بدراسة الحسبة في الإسلام دراسة تنظيرية مقارنة بالنظم المشابهة في التشريع الوضعي فكان لها نفع كبير في مجال الدراسة القانونية المعاصرة. حيث لم تقف عند حد النقل أو المعالجة التاريخية. وإنما حاولت خوض مجالين مهمين في الدراسة القانونية المقارنة يتمثلان في تضييق هوة لا تزال واسعة بين التشريع المعاصر في مجتمعنا المستمد من بعض قوانين في التشريعات الوضعية الأوروبية عامة والفرنسي خاصة، وبين الواقع الاجتماعي لبلد مسلم حكمته الشريعة زهاء أربعة عشر قرنًا، وكذلك معالجة الكلام عن الحسبة بوصفها أداة قضاء أو اتهام - فى حدود معينة - مع المقارنة ببعض الأنظمة الوضعية المشابهة.

ولكن ثمة ملاحظات نقررها هنا لأهميتها من ناحية، ولتوثيق صلتها بالموضوع من ناحية أخرى، نلخصها في ثلاث مسائل:

أولها: عدم توجيه العناية الكافية في بحوث المعاصرين لتوضيح معنى «حق الله تعالى» الذي هو موضوع الحسبة في رسالتنا وأساس الاحتساب. فهو ما يسميه القانونيون حق المجتمع، وبيان دور نظام دعاوى الحسبة في هذا الصدد.

ثانيها: عدم التعرض لمقابلة نظام الحسبة بما عليه أوضاعنا المعاصرة، ونظم الحكم في دولنا العربية والإسلامية: ماذا يقبل منه أو يرفض؟ وما الذي يمكن تطويره حتى لا يتعارض مع النصوص القطعية الملزمة في ديننا؟ وما مصدر التشريع المنصوص عليه في دستور بلادنا، مع ذكر الأدلة وعلة الترجيح بين الآراء المختلفة في ذلك؟ وماذا يصح في التطبيق العملي لنظام الحسبة في واقعنا الحاضر، وما يتفرع عنه من مؤسسات تشريعية ورقابية تنتظم أمور كل مواطن من الأمة بلا تفرقة ما بسبب الذكورة والأنوثة، أو الدين أو الأيديولوجيات باعتبارها نسيجًا واحدا يعيش معا ويتحمل عبء الإصلاح والتغيير، ويواجه التحديات المصيرية المشتركة، مع إيراد الأدلة الشرعية على ما يثور من آراء فقهية؟ وأي الآراء أولى بالترجيح عندما تعالج ولاية كولاية الحسبة، أو مؤسسة كالمجلس التشريعي أو الأحزاب السياسية أو غيرها مما هو في نظر الفقه السياسي المعاصر محل اجتهاد مما وَسَّعه الشرع على العباد؛ لتحقيق مصالحهم ومقصود الدين من عمارة الأرض وتحقيق كرامة المواطن، ومما يراعى فيه ظروف الحياة وتغير الأوضاع التي يعيشها الناس؟

ثالثها: خلو أكثر الدراسات السابقة من تصورٍ واقعيٍّ التطبيق لنظام الحسبة في بلدنا وزماننا المعاصر، أو إمكان تطبيقها لا سيما وقد وجدت لها بعض تطبيقات تشمل على بعض وظائف الحسبة ذات صبغة إدارية ولكنها تخلو من دور الحسبة الأساسي المُمَثَّل في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر في كل مجالات الحياة، وفي المجتمع بصفة عامة، وفى مجال دورها السياسي المُمَثَّل في مقاومة الظلم ومنع الاستبداد والجور من الحاكم على رعيته، وفى ضمان مبدإ المشروعية بصفة خاصة (مما هو موضوع بحثنا).

فماذا عسى أن يكون التصور الأمثل لتطبيق الحسبة الآن ليحقق هذه الأهداف ويؤدي هذه الواجبات التي أوجبها الله على الأمة على نحو يرفع الضرر ويجلب النفع العام والخاص ويحفظ للأمة استقلالها، وأمنها، وتنميتها، وتقدمها؟

ولا يزال الاهتمام بدراسة الحسبة ونظامها قائمًا ومتزايدًا، بوجه خاص فى العقود

الأخيرة، وهى ظاهرة صحية وثيقة الصلة بحركة التاريخ الإسلامي المعاصرة، وما يعرف بالصحوة الإسلامية وبروز حركة المقاومة المسلحة للمحتلين البغاة والمستعمرين القدامى والجدد، والصهاينة في فلسطين المدعومين من الغرب عامة ومن أمريكا خاصة، سواء بإمدادهم بالسلاح المحرم دوليًا وغيره، أو بالدعم السياسي على كل الأصعدة.

ولكن الحاجة لا تزال ملحة إلى استقصاء موضوعها من الوجوه كافة؛ لما يرجى من وراء ذلك من نفع للملة والأمة فى هذا الزمان، وتعزيز لقضية السلام الدولي والتنمية بأنواعها كافة بين البشر عامة وتفاديًا للحروب وضررها، ولاسيما بما يتصل من وظائفها المتعددة الجوانب وبالدور الرقابي الشعبي على ذوي السلطان، وولاته وعماله الذين يمثلون السلطة التنفيذية كعنصر فعال لا غنى للأمة عنه فى توفير ضمانة شعبية لحماية الحقوق الأساسية والحريات العامة للمواطنين من جور الحاكم والسلطة التنفيذية وسوء استخدام السلطة، وذلك بأداء الأمة ما أوجبه الله عليها من فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر التي هي لب الحسبة فى الإسلام.

وهو ما يقع فى إطار بحثنا ذي الصلة القوية بمباحث الفقه السياسي الإسلامي القديم والحديث، وغير خافية صلته بأخطر قضايانا السياسية والإسلامية المعاصرة، وبأهم الأزمات الفكرية والاجتماعية والحضارية التي تواجه الأمة لاسيما مع قيام أنظمة استبدادية حاكمة، يغلب عليها نزعة الحكم الفردي الاستبدادي، ويعوز أكثرها ـ إن لم يكن كلها ـ الالتزام العملي بمبدإ الشورى، ومبدإ الشرعية وسيادة القانون، واحترام إرادة الشعوب وحقها فى المشاركة الحقيقية فى صنع القرار السياسي، في الوقت الذي تتعاظم فيه مطالبة هذه الشعوب بتطبيق الشريعة فى مختلف أوجه النشاط والأنظمة الحياتية، لاسيما الأجيال الجديدة التي تعيش الآن فترة صحوة وتواجه تحديات كثيرة داخلية وخارجية، الأمر الذي أدى إلى قيام فجوة ثقة بين الحاكم والمحكومين، وصراع بين السلطة وقطاعات واسعة من أنشطة المجتمع المدني، وهى ظاهرة لها خطرها الشديد على حاضر البلاد ومستقبلها، وعلى مشروعها النهضوي.

وقد صح عندي أن لمعالجة الموضوع الذي اخترناه ـ ضمن إطاره المحدود ـ

دورًا أساسيًا في حل هذه المشكلات، وحسم هذه القضايا، سواء من حيث تأصيل المسائل الفقهية والدستورية والتطبيقية المتصلة بهذه المشكلات والقضايا، أو من حيث النتائج التي نخلص إليها من خلال البحث، أو التصور العملي الذي نطرحه لنظام احتسابي جماعي ومؤسسي لمقاومة جور السلطة التنفيذية.

كما يتعين لاستكمال البحث في هذا الصدد ضرورة الحد من جهة الأخطاء والتجاوزات التي تقع من أفراد أو جماعات باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من غلو فى الفكر أو خطأ فى التطبيق، أو جهل بضوابط الحسبة فى الشرع فقهًا وأصولًا، أو غير ذلك من أسباب لا مجال هنا لتناولها.. وما يوفر تداول السلطة، واستقلالية السلطات وتوازنها وحشد الطاقات لحفظ الأمن القومي، والتقدم، والتغلب على مختلف التحديات التي تواجه الأمة والتعاطي الصحيح مع متغيرات العصر.. والتي تبرز للباحث حين يطالع جسامة الاختلاف فى تقييم العلماء الأقدمين والمحدثين لأهمية الحسبة ومكانتها من حيث هي أمر بالمعروف ونهي عن المنكر عامة، ومن حيث هي حسبة على ذوي السلطان والجاه موضوع الرسالة.

فنجد أن الإمام الغزالي في «الإحياء» يقرر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «هو القطب الأعظم في الدين، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمت الفوضى وفشت الضلالة وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد. فإنا لله وإنا إليه راجعون، إذ قد اندرس من هذا القطب علمه وعمله. فمن سعى في تلافي هذه الفترة وسد هذه الثلمة يكون إما متكفلًا بعملها وإما متقلدًا لتنفيذها، مستأثرًا من بين الخلق بإحياء سنة أفضى الزمان إلى إماتتها»[1].

في حين يرى بعض أهل العلم والقانون من المحدثين أن ولاية الحسبة، على النحو الذي عرفتها به الشريعة الإسلامية وطبقتها به دول إسلامية عبر تاريخنا، هي «نوع من الهيئات ذات الولاية البوليسية القائمة في بعض النظم الحديثة»[2]، فيضيق بذلك من

(١) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة ـ بيروت، ج٢، ص٣٠٦.

(٢) د. عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي أو حق الفرد فى الخصومة الجنائية، دار النشر للجامعات، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٣٤٣.

اختصاصاتها ويقصرها على بعض أوجه عملها بما يقوم به بوليس الآداب أو الشرطة في محاربة بعض المنكرات الظاهرة التي تجري في الطرقات. في الوقت الذي يقرر فيما ذكره الماوردي من «أن اختصاص ولايتها شامل لكل ما هو أمر بالمعروف ونهي عن المنكر»[1]، فجبر بذلك ما وقع من قصور فى العبارة المذكورة عاليه.

ومع أن حق الله تعالى، هو ما احتاج إليه الناس خاصة وعامة، وهو موضوع الحسبة وأساس الاحتساب، وأن ارتباط ذلك بحق المجتمع حقيقة مقررة، فإن ما استلفت نظرنا في كتابات الفقهاء من القدامى والمحدثين عن وظيفة الحسبة وعمل المحتسب عدم إعطاء هذا المبحث حقه من حيث دخوله في إطار الفقه السياسي الإسلامي وفي الصميم من موضوع الاحتساب على ذوي السلطان في إنكار ما يقع منهم من جور على الحقوق الأساسية للمواطنين، أو انتهاكات لحرياتهم العامة، أو اعتداء على ما اعتبره الأصوليون من مقاصد الإسلام، أو مجموع الضروريات الخمسة وهي: «حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل»، وقد قالوا «إنها مراعاة فى كل ملة»[2].

علمًا بأن هذه الضرورات ليست تحكمية، فهي تتسع لمزيد مما قد تكشف عنه مستجدات عصرية مثل التركيز على حقوق الناس الأساسية وحرياتهم العامة، حفظها وتنميتها، حيث فشا انتهاكها من قبل السلطة التنفيذية.

فمثلًا: اشتمل كتاب «نهاية الرتبة فى طلب الحسبة»، للشيرازي على أربعين بابًا كلها فى الحسبة على النظر في الأسواق والطرقات، والحسبة على ذوي المهن وأرباب الصناعات، ولا ذكر للحسبة على أهل الجور من الحكام والولاة سوى سطور ستة هي كل ما جاء في أحد فصول كتابه عن عمل المحتسب في هذا الصدد، «ويقصد المحتسب مجالس الولاة والأمراء ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويعظهم ويذكرهم ويأمرهم بالشفقة على الرعية والإحسان إليهم، ويذكر لهم ما ورد في ذلك من الأحاديث. وليكن في وعظه وقوله في ردعهم عن الظلم لطيفًا ظريفًا، لين القول بشوشًا غير جبار»[3].

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٦.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ج٢، ص١٠.

(٣) عبد الرحمن بن نصر الشيرازي، نهاية الرتبة فى طلب الحسبة، ط بيروت، ١٩٤٦، ص١١٥.

ومما يستحق الإضافة هنا أن كل مواطن في الدولة الإسلامية من حقه أن يرفع دعوى حسبة ضد حاكم انتهك حقًّا من حقوق الله، فيتضرر الناس أمام القضاء لإبطال ما صدر عن الحاكم من جور، مسلمًا كان أو غير مسلم، رجلًا كان أو امرأة.

ودعاوى الحسبة لا تشترط من رافع الدعوى توافر شرطي الصفة والمصلحة، كما أنها لا تتقادم، كأن يصدر عن الحاكم قرار بالحظر على جماعة بين المواطنين من أن تمارس نشاطها العام معبرة عن رأيها منادية بها هو من قبيل مقاصد الشرع أو الضرورات الخمسة ـ التي سبق ذكرها ـ أو أن يرفعها صحفي معارض ضد الحاكم الذي يصادر حرية الرأي والتعبير، فينصفه القضاء ويرفع ما استصدره الحاكم أو حاول ذلك طالبًا عقوبته بالحبس. وهذه أمثلة للبيان وليست للحصر، وهي مما نراه من ولاة الجور في زماننا ويجب التصدي له كمنكر من منكرات ولاة الجور لمنعه.

وأرى الإشارة هنا إلى قضاء عمر بن الخطاب بتمكين ابن قبطي من أهل مصر من ضرب ابن عمرو بن العاص والي مصر بالسوط؛ عقابًا على سوء استخدام ابن عمرو سلطة أبيه في ضرب ابن القبطي ظلمًا حين سبق فرسه فرس ابن عمرو في سباق، فأصر ابن الحاكم على أن يزعم لنفسه الفوز بالسبق بغير حق[1]، فأنكر عمر بن الخطاب عليه ما أتى وعاقبه عليه آمرًا له: «اضرب ابن الأكرمين» معلنا مقولته المشهورة التي أثبتت أصلًا كبيرًا في الإسلام كشريعة تحفظ للمواطن في دولة الإسلام كرامته وكافة حقوقه الأساسية وحرياته العامة دون تفرقة بسبب اختلاف في الدين أو غيره: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»؟! وما أحوج أمتنا حكاما ومحكومين إلى الوعي بها والعمل بمقتضاها، حقا وواجبا، وإيرادها في بحثنا لعظم شأنها وشدة الحاجة إليها في هذا الزمان فهي تؤكد أصلًا عظيمًا في شريعة الإسلام هو كرامة الآدمي وعدم إهانته بقهر سلطان أو ذي جاه في كل ما يعد إهانة لآدميته واستعبادًا له.

وقد ذكر الشيخ علي الخفيف ـ رحمه الله ـ أن النهي عن المنكر قد يكون في

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٩٩.

حقوق الله تعالى، وقد يكون فى حقوق الناس، وقد يكون في حقوق مشتركة فيها حق لله تعالى، وحق للناس، وحق الله غالب[1].

وضرب أمثلة لها من دون أن يورد أي إشارة إلى كونها من قبيل القواعد الآمرة التي تتعلق بالنظام العام. ويبطل الاتفاق على ما يخالفها في المبادئ العامة التي تكون خالصة لله أو مشتركة، وحق الله تعالى فيها غالب، وقد اشتملت عليها مواد ميثاق هيئة الأمم المتحدة ونادت بها ودافعت عنها منظمات المجتمع المدني، وقد نصت عليها شريعة الإسلام وأوجبت حفظها وتنميتها والدفاع عنها وحماها الإسلام وقد سبق إلى تقريرها والدفاع عنها عن طريق القضاء، حيث قرر لها نظام دعاوى الحسبة وجعل له إجراءات خاصة؛ كضمانه قانونية يملكها كل مواطن ضد جور الحاكم أو اعتداء السلطة التنفيذية على الحقوق الأساسية للإنسان. ويكون الإسلام قد أعطاها بذلك قوة أسمى من القواعد الدستورية.

وقد ذهب الشيخ رشيد رضا فى تعليقه على قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ (التوبة: ٧١) إلى أن «ما في الآية من فرض الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، على النساء كالرجال، يدخل فيه ما كان بالقول، وما كان بالكتابة. ويدخل فيه الانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء فمن دونهم. وكان النساء يعلمن هذا ويعملن به»..[2] فأشار في تعليقه إلى الحسبة على ذوي السلطان، وأنها داخلة في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأما فيما ذكره الدكتور محمد سليم العوا، في كتابه «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»[3]، في معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد تعرض تعريفه للمنكر عن طريق المخالفة بأن عدد أمثلة للأمر بالمعروف منها «العدل في القضاء بين الخصوم، والجهاد في سبيل الله والتبرع للمجاهدين، والدعوة إلى الشورى

---

(١) الشيخ علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٨١، وما بعدها.

(٢) السيد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، دار الحديث ـ القاهرة، ١٩٩٢، ص ٧.

(٣) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ط٧، ١٩٨٩م، ص١٥٥.

في الحكم، والخضوع لرأى الجماعة وتنفيذ إرادتها، وصرف الأموال العامة في مصارفها، وتولية الأمناء الأكفاء، وتحكيم شرع الله في ذلك كله يدخل في المعروف الذي ينبغي فعله.. وكل ضد لما قدمنا ذكره، هو من المنكر الذي ينبغي تركه».

وأنا معه فيما ذكر وأضيف أنه من المنكرات السياسية التي يتعين التصدي لها بالإنكار والتغيير بمراتب الاحتساب الثلاثة التي وردت في الحديث النبوي الصحيح عن وجوب تغيير المنكر، مع التأكيد على أن مفهوم التغيير باليد لا يعني في نظرنا استخدام العنف بصوره كافة. وتغييره باليد يكون باستخدام الحقوق المخولة للشعب في التغيير بنصوص الدستور الذي صدر عن الشعب وعبّر عن إرادته، وكفل المظاهرة الاحتجاجية السلمية، والعصيان المدني عند الحاجة.. ولا مساءلة في ذلك ولا تثريب، ولا حق لاستخدام السلطة التنفيذية للتجاوزات الأمنية، والمنع القهري طالما تم الاحتجاج الشعبي سلميًّا. ومما يعد في تاريخنا الإسلامي سابقة تستحق الذكر هنا، «إقرار الخليفة علي بن أبي طالب حق الخوارج في إبداء رأيهم ما لم يرفعوا سيفًا، فإن فعلوا منعوا لدرء الفتنة وحفاظًا على أمن الوطن والمواطنين».

وما ذكره الدكتور العوا[1]، يعد من أهم المبادئ السياسية أو الدستورية الإسلامية وهي في نظره ـ ونظرنا ـ الشورى والعدل والحرية والمساواة، ومدى جواز مساءلة الحاكم. فقد ذكر بعضها في معرض التمثيل لها لا الحصر فيما يظهر من السياق. فهي من حقوق الله أو حقوق المجتمع التي هي موضوع الاحتساب على ذوي السلطة الذين ذاع في هذا الزمان انتهاكهم لها. وهي عندنا من المنكرات السياسية التي يعدها الإسلام من أعظم المنكرات التي تستوجب الحسبة والتغيير من الأمة عامة، ومن المنصوبين لوظيفة الحسبة خاصة. إذ هي بالنسبة لهم فرض عين[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٢) فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي «الشورى، العدل، المساواة» مبادئ دستورية، دار الشروق ـ القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧، ص١٢.

البـاب الأول

الاحتسـاب

وأحكامه والأنظمة المشابهة له في التشريع الوضعي

الفصل الأول: معنى الحسبة وسندها الشرعي ووظائفها.

الفصل الثاني: أحكام الحسبة.

الفصل الثالث: علاقة الحسبة بغيرها من الولايات.

الفصل الرابع: الحسبة والأنظمة المشابهة في التشريع الوضعي.

الفصل الأول

معنى الحسبة وسندها الشرعي ووظائفها

تمهيد

تعددت التعريفات الخاصة بالحسبة، سواء لغة أو اصطلاحًا.. ويستبين للباحث من اختلاف تعريفات العلماء للحسبة باختلاف زاوية الرؤية، وتنوع نظرهم فى الأمور، وتعدد مجالاتها، مبلغ ما تحظى به من أهمية حضارية وهيكلية في القديم والحديث.

لذا رأينا صالحًا أن يشتمل هذا الفصل على معنى الحسبة لغة واصطلاحًا، وعرض التعريفات المختلفة للعلماء، بالإضافة إلى عرض لبعض الآيات التي اشتمل عليها القرآن الكريم، ونصت على وجوبها بمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك لبعض الأحاديث التي رويت عن رسول الله ﷺ في هذا الموضوع، وإجماع الأمة الإسلامية في جميع عصورها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استنادًا إلى الأدلة التي وردت في القرآن والسنة النبوية.

ونتيجة لتعدد وظائف الحسبة بين قضائية وسياسية وغيرها من الوظائف، قمنا بتخصيص المبحث الثالث من هذا الفصل لعرض هذه الوظائف.

المبحث الأول

معنى الحسبة

١/١: الحِسْبة في اللغة

الحِسْبة - بكسر الحاء وتسكين السين - اسم من الاحتساب، والاحتساب مأخوذ من مادة حسب التي لها عدة معاني:

١/١/١: العَدُّ والحساب: يقال حَسَب الشيءَ: قدَّره وعدَّه. وأحسُبُه حِسابًا وحُسْبانًا: أي عددته[١]. ومنه قول الله تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنًا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ حُسۡبَانًاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ (الأنعام: ٩٦)، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيۡنِۖ فَمَحَوۡنَآ ءَايَةَ ٱلَّيۡلِ وَجَعَلۡنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبۡصِرَةً لِّتَبۡتَغُواْ فَضۡلًا مِّن رَّبِّكُمۡ وَلِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ وَكُلَّ شَيۡءٖ فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلًا﴾ (الإسراء: ١٢). ويندرج تحت معنى العد احتساب الإنسان الأجر عند الله تعالى، وعليه قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «إني أحتسب خطاي هذه»[٢]، أي أعدها في سبيل الله تعالى، وفي الحديث قال رسول الله ﷺ: «من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه»[٣]. ويقول النبي ﷺ: «من اتبع جنازة مسلم إيمانًا واحتسابًا وكان معه حتى يصلي عليها، ويفرغ من دفنها فإنه يرجع من الأجر بقيراطين كل قيراط مثل أحد. ومن صلى عليها ثم رجع قبل أن تدفن فإنه يرجع بقيراط»[٤]. ويقول ﷺ أيضًا: «إنما الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى». فدخل فيه الإيمان، والوضوء والصلاة، والزكاة والصوم، والأحكام[٥]، أي الأعمال الشرعية بالنية والحسبة.

---

(١) المعجم الوجيز، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، مادة حسب.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة «حسب».

(٣) ٣٨ صحيح البخاري ١/ ٢٢.

(٤) ٤٧ صحيح البخاري ١/ ٢٦.

(٥) ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، القاهرة ١/ ١٦٣، ط٢، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

والمراد بالحسبة طلب الثواب كما روي عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أنفق المسلم نفقة على أهله وهو يحتسبها كانت له صدقة»[1]. وفي قوله «يحتسبها» قال القرطبي: «أفاد منطوقه أن الأجر في الإنفاق إنما يحصل بقصد القربة سواء أكانت واجبة أو مباحة، وأفاد مفهومه أن من لم يقصد القربة لم يؤجر، لكن تبرأ ذمته من النفقة الواجبة. وأطلق الصدقة على النفقة مجازًا والمراد بها الأجر»[2]. أما الاحتساب في الأعمال المكروهة التي تنزل بالإنسان، فيكون بالصبر والتسليم لأمر الله تعالى، كما روي عن النبي ﷺ، في تعزية ابنته أنه قال: «إن لله ما أخذ وله ما أعطى وكل إلى أجل مسمى فلتصبر ولتحتسب»[3].

١/ ١/ ٢: الكفاية: فيقال احتسب بكذا: اكتفى به. ومنه قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣)، وقوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٦).

١/ ١/ ٣: الإنكار: فيقال احتسب عليه: أي أنكر عليه قبيح عمله. وتسمية الإنكار بالاحتساب، من قبيل تسمية المسبب بالسبب؛ لأن الإنكار على الغير سبب بإزالته وهو الاحتساب لأن المعروف إذا ترك فالأمر بإزالة تركه أمر بالمعروف، والمنكر إذا فعل فالأمر بإزالته هو النهي عن المنكر[4].

١/ ١/ ٤: التدبير: فيقال: فلان حسن الحسبة في الأمر أي حسن التدبير له والنظر فيه وفق القوانين والأنظمة، والمحتسب يقوم بتدبير خاص، وهو تدبير تطبيق الشرع الإسلامي وهو أحسن وجوه التدبير[5].

١/ ١/ ٥: من المجاز: يقال خرجا يحتسبان الأخبار: يتعرفانها، كما يوضع الظن

---

(١) ٥٠٣٦ صحيح البخاري ٥/ ٢٠٤٧.

(٢) ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ١/ ١٦٥.

(٣) ١٢٢٤ صحيح البخاري ١/ ٤٣١.

(٤) عمر بن محمد بن عوض السنامي، نصاب الاحتساب، تحقيق مريزن سعيد، دار مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، بدون تاريخ، ص٨٣.

(٥) المرجع السابق ٨٣.

موضع العلم، واحتسبت ما عند فلان: اختبرته وسبرته. كما ورد في الشعر[١].

تقول نساء يحتسبن مودتي ليعلمن ما أخفي ويعلمن ما أبدي

أي النساء يختبرن ما عند الرجال من تصرفات.. ينظر المحتسب في تصرفات الناس الظاهرة ويحكم عليها ويقدم على تغيير المنكر منها بعد التدقيق والنظر في المآلات[٢].

خلاصة القول أن الحسبة في أصلها اللغوي من احتساب الأجر عند الله لعمل يقوم به الإنسان، أي اعتده فيما يدخر ويجزى عليه، أو تكون بمعنى أن الله تعالى يحصي للإنسان ما قدم من عمل صالح فيجزى به، لأن المادة التي منها اسم الحسبة تدل على الإحصاء والعد. وقد تعني الحسبة كذلك «الإنكار»، فيقال احتسب عليه، أي أنكر عليه قبيح عمله[٣]، وهو مستمد من مفهوم الحسبة. وتعني التدبير، فيقال: حسن الحسبة: أي حسن التدبير. إذن فالحسبة فعل ما يحتسب عند الله[٤].

١/٢: الحسبة في الاصطلاح

هي أمر بمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن منكر إذا ظهر فعله[٥]، وهو لا يخرج عن استعمالها اللغوي. إذ إن القيام بذلك يجب أن يكون مما يحتسبه فاعله عند الله تعالى، لا لرياء، ولا لسمعة، ولا لإظهار التميز بشرف العلم وإذلال صاحبه بالنسبة إلى خسة الجهل، فإن كان الباعث هذا، فهذا المنكر أقبح في نفسه من المنكر الذي يعترض عليه[٦].

---

(١) الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٢م، ص١٢٥.

(٢) إدريس محمد عثمان، رسالة الحسبة في النظام الإسلامي، مرجع سابق ص٧٩ ـ ٨١.

(٣) الفيروزآبادي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط١، مادة «حسب».

(٤) الأصفهاني، مفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت. الزمخشري، أساس البلاغة، مرجع سابق، ص٦٠.

(٥) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٧، بطرس البستاني، دائرة المعارف العربية، بيروت، ١٨٧٧، ص٥٥٦.

(٦) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٠.

وقد تعددت وجهات نظر العلماء والدارسين في تعريفهم للحسبة، وسلكوا إلى ذلك اتجاهات ثلاثة:

١/ ٢/ ١: فمنهم من عول على الجوهر والقواعد كما فعل الماوردي، إذ عرفها بأنها «أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله»[١].

وتابعه في ذلك ـ بإضافات غير مؤثرة ـ «إصلاح بين الناس» الشيرازي[٢]، وابن الرفعة[٣].

ويقول ابن خلدون في تعريف الحسبة: «بأنها وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٤].

وهناك تعريف مختصر للإمام الغزالي يقول فيه: «الحسبة عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقريب من هذا ما ذكره السماني في قوله: «الحسبة في الشريعة أمر عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى، كالأذان والإقامة، وأداء الشهادة مع كثرة تعدادها، ولهذا قيل القضاء باب من أبواب الحسبة، وقيل القضاء جزء من أجزاء الاحتساب»[٥].

وقد تبنى كثير من العلماء المعاصرين تعريف الماوردي، وهو التعريف الذي اخترناه؛ لانضباط عباراته، وشمول نطاقه للحسبة، وللمحتسب متطوعًا بها أو مولى، شخصًا طبيعيًا أو معنويًا، أو جهة إدارية أو مؤسسة شعبية، مما سنعرض له عند الكلام عن منظومة المحتسبين في زماننا الحالي، وعن تصورنا لنظام الحسبة في صورته الدستورية الإسلامية العصرية ليؤدي الدور السياسي لوظيفة الحسبة على ذوي السلطان.

١/ ٢/ ٢: ومن العلماء من نظر في تعريف الحسبة إلى الاختصاصات المخولة

---

(١) علي محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٢٩٩.

(٢) عبد الرحمن بن نصر الشيرازى، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مرجع سابق، ص٦.

(٣) محمد بن محمد القرشي المشهور بابن الأخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص٧.

(٤) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، الدار البيضاء، بدون سنة نشر، ص٢٤٩.

(٥) السماني، نصاب الاحتساب، مرجع سابق، ص٨٤.

للمحتسب، فعرفها ابن تيمية بأن: «للمحتسب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من اختصاصات الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم»[1].

ومنهم من قصر تعريفه على تعدد اختصاصات المحتسب كالشيرازى[2]، وابن الرفعة[3].

وركز أكثرهم على وظيفة المحتسب في مراقبة أهل السوق، وأصحاب الحرف وأنواع الغش في مبيعاتهم ومعاملاتهم.

وتابعهم في ذلك بعض الباحثين المحدثين، كالإمام أحمد مصطفى المراغي، فعرفها بأنها «مشارفة السوق، والنظر في مكاييله وموازينه، ومنع الغش والتدليس فيما يباع ويشترى من مأكول ومصنوع، ورفع الضرر عن الطريق بدفع الحرج عن السابلة من الغادين والرائحين، وتنظيف الشوارع والحارات والأزقة... إلى نحو ذلك من الوظائف التي تقوم بها الآن المجالس البلدية ومفتشو الصحة، ومفتشو الطب البيطري، ومصلحة المكاييل والموازين، وقلم المرور، ورجال الشرطة والموكول إليهم المحافظة على الآداب العامة، إلى غير ذلك»[4].

١/ ٢/ ٣: ومنهم من عرف بها على نحو جمع بين التجريد العلمي والتفصيل العملي، كما فعل حاجي خليفة فذكر أن «الحسبة علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم اللاتي لا يتم التمدن بدونها، من حيث إجراؤها على قانون العدل، بحيث يتم التراضي بين المتعاملين، وعن سياسة العباد بنهي عن المنكر وأمر بالمعروف بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات وتناحر بين العباد، بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع، ومبادئه بعضها فقهي، وبعضها أمور استحسانية ناشئة عن رأى الخليفة»[5] فخرج بتعريفه عن التعاريف التقليدية المألوفة وراعى الحقيقة الواقعة[6].

---

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٤.
(٢) الشيرازى، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مرجع سابق، ص٦.
(٣) ابن الأخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة، مرجع سابق، ص٧.
(٤) الشيخ أحمد مصطفى المراغي، الحسبة في الإسلام، ط البابي الحلبي، ص٥.
(٥) حاجي خليفة، كشف الظنون، مرجع سابق، ج١، ص١٥.
(٦) محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، مؤتمر ابن تيمية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ص٧٤، مرجع سابق.

١/ ٣: تعدد أوصاف الحسبة عند العلماء

يمكن تلخيص هذه الأوصاف التي ترتكز على تكييف الحسبة وما تتضمنه من أفعال فيما يلي:

١/ ٣/ ١: من العلماء من وصفها بأنها «وظيفة إدارية» أو «رقابة إدارية»؛ لتعلق واجب الحسبة بمراقبة الأسواق والطرقات وما إليها، كما عرفها محمد المبارك بأنها: «رقابة إدارية تقوم بها الدولة عن طريق موظفين خاصين، على نشاط الأفراد، في مجال الأخلاق والدين والاقتصاد، أي في المجال الاجتماعي بوجه عام؛ تحقيقًا للعدل والفضيلة وفقًا للمبادئ المقررة في الشرع الإسلامي، وللأعراف المألوفة في كل بيئة وزمن»[١].

١/ ٣/ ٢: ومنهم من وصفها بأنها «وظيفة دينية» من حيث تعلقها بالعبادات والديانات وإنها قربى إلى الله سواء تولاها محتسب أم قام بها متطوع، كما عرفها بذلك ابن خلدون[٢] «من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وعرفها الشيخ علي الخفيف بأنها «ولاية شرعية ووظيفة دينية»[٣].

١/ ٣/ ٣: ومنهم من وصفها بأنها «وظيفة اجتماعية»؛ لتعلقها بالأخلاق، وصلة الرحم، والصلح بين المتخاصمين، والإحسان إلى الفقراء، ونشر العلم، كما عرفها محمد المبارك، في تعليقه على مؤلف ابن تيمية في الحسبة، ذاكرًا أنها: «قيام ولي الأمر، أو من يعهد إليه ولي الأمر، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجال الاجتماعي». وفي موضع لاحق يذكر أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجلى في جهاز خاص في الدولة ليقوم بهذه «الوظيفة الاجتماعية»، ولا يمنع هذا التخصيص من قبل الدولة قيام الأفراد بواجب الأمر بالمعروف[٤]، فالغاية من الحسبة ـ سواء تولاها المحتسب أم متطوع بها ـ إقامة مجتمع إسلامي تكون فيه كلمة الله هي العليا.

---

(١) المرجع سابق، ص٧٣، ٧٤.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٢٥.
(٣) الشيخ علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٦٨.
(٤) ابن تيمية محمد المبارك، نظام الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٧٣، ٧٤.

١/ ٣/ ٤: ومنهم من وصفها بأنها «وظيفة بوليسية»، تراقب الآداب العامة، والنظام العام، ومهمتها حماية المجتمع من الانحرافات والمفاسد، كما وصفها الدكتور عبد الوهاب العشماوي في «الاتهام الفردي»، بقوله: «إن ولاية الحسبة على النحو الذي عرفتها به الشريعة الإسلامية وطبقتها، هي نوع من الهيئات، ذات الولاية البوليسية، القائمة في بعض النظم الحديثة، والتي تباشر - إلى جانب اختصاصها التنفيذي - اختصاصًا قضائيًّا، يجيز للمحتسب أن يحكم بتعزير فلا يتجاوزه إلى حد. فيما رفه القضاة عنه»[١].

(١) د. عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي أو حق الفرد في الخصومة الجنائية، دار النشر للجامعات، القاهرة، ١٩٧٣، ص٣٤٣.

المبحث الثاني

سند الحسبة من الشرع

١/٢: أدلة القرآن الكريم على وجوبها

الآيات التي اشتمل عليها القرآن الكريم، ونصت على وجوبها بمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيرة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤). وفي هذه الآية ما يقطع بأن النهي عن المنكر عامة، والنهي عن المنكرات التي تقع من ذوي السلطان والجاه (موضوع بحثنا) خاصة، وكذلك الأمر بالمعروف، واجب شرعي وليس مجرد حق أو رخصة.. فهو إذن التزام قانوني كما هو واجب عقائدي.. وقد جعل الله تعالى أداء هذا الواجب مناط خيرية هذه الأمة، وضمان صلاح أمرها وعزها، وتحقيق مقاصد دينها التي هي حفظ «الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل».

والخطاب التكليفي في الآية موجه إلى الأمة، إمامًا ورعية، حكامًا ومحكومين، سواء أكانت «منكم» للبيان، أم للتبعيض:

٢/ ١/ ١: فالحاكم في نظام الحكم الإسلامي مسئول بحكم ولايته عن الأمور الثلاثة التي اشتملت عليها الآية وهي:

- **الدعوة إلى الخير**: أي تحقيق مقتضيات هذا الخير في المجتمع التي تنتظمها مقاصد الشرع، ومبادئه الكلية، وقواعده العامة، وأحكامه الشرعية الملزمة، سواء أكان من المسائل الخاصة التي تهم بعض الأفراد دون بعض، أو كان من الأمور العامة التي تهم الأمة جميعا في كل المجالات التي تشملها حياتها، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو عسكرية أو علمية، إلى آخر ما يتصور من أمور تتعلق بالحياة العامة للأمة[1].

---

(١) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ط٣، ص١٥٤.

ـ وهو مسئول عن القيام بالمعروف والأمر به: وهو كل قول أو فعل تلزم به نصوص الشريعة ومبادئها العامة، ومنها نصرة المظلوم، والتسوية بين إرادتها وتنفيذ مشيئتها، وغير ذلك من الأصول الدستورية الإسلامية، كالحسبة، وحقوق الإنسان، والعدل، وتقرير مبدإ مساءلة الحاكم سياسيًّا، بالإضافة إلى مسئوليته الجنائية والمدنية، وتقرير حق الأمة في المعارضة ومقاومة جور الحاكم إذا جار أو أصر على جوره، وحقها في اختيار الحاكم والرقابة عليه وعزله عند المقتضى.

ـ كما هو مسئول عن النهي عن المنكر وهو كل محذور الوقوع فيه[1] وهو أعم من المعصية، وهو كل ما تعارض مع ما ذكرناه آنفًا من مقاصد الشرع وقواعده وأحكامه الدستورية.

وفي قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ (الحج:٤١)، دلالة على وجوبها على الأمة والدولة، على آحاد الناس والحاكم. وعلى أن وجوبها على ذوي السلطان أكيد، إذ تصير عليهم فرض عين؛ لأنهم أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب بحكم ولايتهم ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة[2].

٢/ ١/ ٢: فإذا قصر الحاكم في أداء هذه الأمانة كان عليه وزر هذا التقصير، وكان وجوبها على القادرين من الأمة ـ بمقتضى عموم الخطاب التكليفي في الآية السابقة ـ وعلى رأسهم (في زماننا الحالي) من خولهم الدستور، أو ناط بهم واجب الرقابة الاحتسابية الشعبية على السلطة التنفيذية وعلى رأسها الرئيس الأعلى للدولة، كالمجلس التشريعي الأعلى في الدولة، وغيره من المؤسسات الرقابية المنصوبة للحسبة من قبل الدستور.

فإن قصر هؤلاء ولم تقم الأمة بواجبها الشعبي التضامني في تغيير منكرات ذوي السلطان، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، شاركتهم في إثم هذا التقصير؛ لأن الحسبة في الإسلام من فروض الكفاية، إذا لم يقم بها البعض أثم الكل.

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٤.

(٢) ابن تيمية، تقديم محمد المبارك، الحسبة في الإسلام، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص ٨.

وإلى هذا الدور الشعبي الرقابي يشير قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ (التوبة: ٧١).

قال السيد رشيد رضا في تفسير المنار في هذه الآية: «وهاتان الصفتان من أخص صفات المؤمنين التي يمتازون بها على المنافقين وعلى غيرهم من الكفار، فهما سياج حفظ الفضائل، ومنع فشو الرذائل»[1].

وفي «نداء للجنس اللطيف» قال السيد رشيد في تعليقه على هذه الآية: «فأثبت الله للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودة والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النصرة الحربية والسياسية. وما في الآية من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على النساء كالرجال، يدخل فيه ما كان بالقول وما كان بالكتابة، ويدخل فيه الانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء فمن دونهم، وكان النساء يعلمن هذا، ويعملن به»[2]. وقد تضمن ذلك إشارة واضحة إلى الوظيفة السياسية وحق أو واجب النساء المؤمنات في الحسبة على ذوي السلطان بقصد تغيير منكراتهم من جور على حقوق الرعية أو اعتداء على حرياتهم الأساسية، فضلا عن ثبوت ذلك للرجال.

٣/ ١/ ٣: ومما يستدل به على وجوبها في الكتاب الكريم كذلك وأنه نيط بعلماء الأمة في كل عصر ومصر، قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء: ٥٩). قال ابن تيمية: في تفسيره لأولي الأمر: إنهم هم الأمراء والعلماء[3]. والعلماء ورثة الأنبياء، وقد كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صفة الرسول ﷺ الذي وصفه الله تعالى بها في قوله: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، ومن بعده يجب ذلك على العلماء وذلك فرض عين عليهم. فكانت من خطة الإسلام في ضمان الإنكار على حكام الجور، أن يؤدوا هذه الأمانة، وإلا كان شأنهم شأن علماء أهل الكتاب الذين ذمهم الله في قوله

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق ج١٠، ص٤٦٧.
(٢) محمد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، مرجع سابق، ص٧.
(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، دار الشعب، سنة ١٩٧١، ص١٨٢.

تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ٦٣)، فذم علماء اليهود لتركهم النهي عن المنكر، واستحقت الأمة كلها بسكوتها لعنة الله فقال تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة: ٧٨، ٧٩). فالأمر بالمعروف نظارة عمومية ورقابة صارمة تمنع من تفشي المنكر[١].

٢/٢: دلالة السنّة

ولقد سلكت السنة في دلالتها على شرع الحسبة مسلك الكتاب الحكيم من الأمر بها. وقد روى علماء الحديث طائفة كبيرة من أحاديث رسول الله ﷺ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استدل بها العلماء على وجوبه، وعد بعضهم تركه كبيرة، ـ وهو الراجح عند الفقهاء ـ في شأن ترك الحسبة التي عرَّفوها بأنها أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وعدُّوها إحدى الولايات في نظام الدولة الإسلامية.

٢/ ٢/ ١: فقد روى مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٢].

وهذا حديث جامع في وجوب تغيير المنكر. ففيه دليل وجوبه صريحًا، وحكمه، والمحتسب فيه وشروطه، والمحتسب على وجه العموم، ومن يكون معه الاحتساب، ودرجات الحسبة ومراتبها، وشرط الاستطاعة.

وفي التعليق على هذا الحديث ذكر صاحب تفسير المنار: «وأنت ترى أن الخطاب فيه للأمة، وقد يقال: إنه إذن منه ﷺ وهو حاكم المسلمين في زمنه فهو تشريع وتنفيذ. وقال الأستاذ الإمام محمد عبده ـ في الدرس ـ: «هنا يخلطون بين

---

(١) جعفر الهادي، معالم الحكومة الإسلامية، دار الأضواء، بدون سنة نشر، ص٣٢٢.

(٢) ٤٩ صحيح مسلم ١/ ٦٩ .

النهي عن المنكر وتغيير المنكر الذي جاء في الحديث المذكور. وهذا شيء آخر غير النهي البتة. فإن النهي عن الشيء إنما يكون قبل فعله، وإلا كان رفعا للواقع أو للحاصل، فإذا رأيت شخصا يغش السمن مثلًا وجب عليك تغيير ذلك ومنعه منه بالفعل إن استطعت، فالقدرة والاستطاعة هنا مشروطة بالنص. فإن لم تقدر على ذلك وجب عليك التغيير باللسان وهو غير خاص بنهي الغاش ووعظه، بل يدخل فيه رفع أمره إلي الحاكم الذي يمنعه بقدرة فوق قدرتك. أما التغيير بالقلب فهو عبارة عن مقت الفاعل وعدم الرضا بفعله. وللنهي طرق كثيرة، وأساليب متعددة ولكل مقام مقال»[1].

وبناء على هذا النظر ذهب الإمام إلى القول بأن «فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكبر من فريضة الحج، ولم يشترط فيها الاستطاعة لأنها مستطاعة دائمًا»،[2] وإلى القول في موضع آخر: «إن فريضتي الأمر والنهي غير فريضة تغيير المنكر الذي ورد في الحديث السابق ذكره»[3].

وقد درج أكثر الفقهاء[4] - في هذا المقام - على التصدير بهذا الحديث المروي عن أبي سعيد الخدري في دلالة السنَّة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ونحن نرى أننا لسنا أمام فريضتين وإنما واحدة نص عليها القرآن وأوجبها على الأمة وجعلها خصيصة من خصائصها، وهى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تغيير المنكر هو مقصودها وثمرة أو نتيجة لها. والله أعلم.

٢/ ٢/ ٢: ما روي عن ابن مسعود في ذم تاركها قال: رسول الله ﷺ: «بئس القوم.. قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر»[5].

---

(١) السيد محمد رشيد رضا، تفسير المنار،، مرجع سابق، ج٤ ص٢٩.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق ص٥١.

(٤) منهم أستاذنا الشيخ علي الخفيف في بحث له في الحسبة في الإسلام، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص ٥٥٨، والدكتور محمد سليم العوا في كتابه «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص ١٦٢.

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص ٣١١، وجاء في تذييل العراقي: أنه من حديث عمر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ.

٢/ ٢/ ٣: ما روي عن الحسن عن رسول الله ﷺ في مدح من يقوم بها: «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه»[١].

٢/ ٢/ ٤: وفيما روى عنه أنه سئل ﷺ وهو على المنبر: «من خير الناس» فقال: «آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر، وأتقاهم لله وأصلحهم».

٢/ ٢/ ٥: وما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ في التحذير من تركها، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل يلقى الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض. ثم قال ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ﴾ إلى قوله ﴿فَٰسِقُونَ﴾ (المائدة: ٧٨ ـ ٨١).ثم قال كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرًا، ولتقصرنه على الحق قصرًا»[٢].

٢/ ٢/ ٦: وعن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقفن أحدكم موقفًا يُقتل فيه رجل ظلمًا فإن اللعنة تنزل على من حضر حين لم يدفعوا عنه ولا يقفن أحد منكم موقفًا يُضرب فيه أحد ظلمًا فإن اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه»[٣].

وقد ذكره الغزالي في الإحياء، واستدل به على أنه «لا يجوز دخول دور الظلمة والفسقة ولا حضور المواضع التى يشاهد المنكر فيها ولا يقدر على تغييره. ولهذا اختار جماعة من السلف العزلة لمشاهدتهم المنكرات في الأسواق والأعياد والمجامع وعجزهم عن التغيير»[٤].

---

(١) رواه أبو الشيخ بن حيان من حديث جابر بسند ضعيف. وأما حديث عمر فأشار إليه أبو منصور الديلمي بقوله وفي الباب ورواه علي بن معبد في كتاب الطاعة والمعصية من حديث الحسن مرسلا.

(٢) ٤٣٣٦ سنن أبي داود ٤/ ١٢١.

(٣) ١١٦٧٥ المعجم الكبير ١١/ ٢٦٠.

(٤) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٩.

وما أكثر المواضع التي يشاهد فيها المنكر في زماننا الحاضر ولا يقدر على تغييره في أكثر دول المنطقة، حيث يصدر عن ذوي السلطان فيها من صور مختلفة من منكرات الاعتداء على الحقوق والحريات وإهدار لكرامة الإنسان ونهب المال العام ما يستوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتغيير هذه المنكرات هو مقصود الحسبة على ذوي السلطان. والواجب فعل الممكن كالاحتجاجات الشعبية عليها، وأعلاها العصيان المدني السلمي، لاسيما مع تنامي منظمات حقوق الإنسان أهلية ودولية[1].

٢/ ٢/ ٧: وقد روي عن جابر رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[2].

٢/ ٢/ ٨: ومنها ما رواه الإمام مسلم عن تميم الداري رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «الدين النصيحة» قلنا لمن؟ قال «لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم»[3]. وفي هذا الحديث يقول الإمام النووي ـ بعد أن بين كيف تكون النصيحة لله وكتابه ورسوله وأئمة المسلمين ـ: «وأما نصيحة عامة المسلمين فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر»[4].

٢/ ٢/ ٩: وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: يأيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾ (المائدة: ١٠٥)، وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا المنكر لا يغيرونه أوشك أن يعمهم الله بعقابه»[5]. وذهب الثقات من المفسرين في بيان معنى قوله ﴿إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾ إذا أمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر. وقد روي عن أبي ثعلبة الخشني[6]، أنه سأل رسول الله ﷺ عن تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ

---

(١) د. محمد العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٦٣.

(٢) ٤٨٨٤ المستدرك على الصحيحين ٣/ ٢١٥.

(٣) ٥٥ صحيح مسلم ١/ ٧٤.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم، طبعة المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، سنة ١٩٧٠، ص ٢٩، ج ٢.

(٥) ٤٠٠٥ سنن ابن ماجه ٢/ ١٣٢٧.

(٦) شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩.

إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾ (المائدة: ١٠٥)، فقال: «يا أبا ثعلبة مروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر فإذا رأيت شحًّا مطاعًا، وهوًى متبعا، ودنيا مؤثرة ورأيت أمرًا لا بد لك من طلبه، فعليك نفسك ودعهم وعوامهم؛ فإن وراءكم أيام الصبر من صبر فيهن كقبض على الجمر للعامل فيهن أجر خمسين يعمل مثل عمله»[1]. ونحن نرى أن معنى عليك ليس قاصرا على النفس بالمعنى الضّيق فإن في الاحتجاجات الشعبية تواصي الأفراد بالتعاون في أداء الواجب والاجتهاد فيه.

٣/٢: دلالة الإجماع

أجمعت الأمة الإسلامية في جميع عصورها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استنادًا إلى الأدلة التي قدمنا طرفًا منها.

وذهب بعض العلماء إلى وجوبها عقلًا لا شرعًا، وأن النصوص الواردة في الكتاب والسنة، والمثبتة لهذا الوجوب، إنما هي مرشدة إلى حكم العقل ومؤكدة له وليست بمنشئة لحكم جديد. ومن هؤلاء فريق من علماء الشيعة الإمامية، وبعض أهل السنة كالإمام الغزالي، عند من رأى أن في تقديمه الاستدلال على وجوبه بذكر الإجماع والعقل على ذكر النصوص من القرآن والسنة ما يفيد ذلك. وممن نقل هذا الرأي الدكتور محمد العوا في «النظام السياسي للدولة الإسلامية»، حيث أحالنا إلى ما نجد في الإحياء من قول الإمام الغزالي في مستهل كلامه عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «ويدل على ذلك بعد إجماع الأمة عليه وإشارات العقول السليمة إليه: الآيات والأخبار والآثار»[2]، وأول ما بدأ به الآيات فالأخبار فالآثار وهو مسلك جمهور الفقهاء عند الكلام عن هذه المسألة. وهو تدليل قد يحتاج إلى نظر.

وقد نسب الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم إلى المعتزلة قولهم بوجوب

---

(١) ٧٩١٢ المستدرك على الصحيحين ٤/ ٣٥٨.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٩، وانظر د. محمد سليم العوا، «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص ١٥٧.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلًا فقال: «ووجوبه بالشرع لا بالعقل خلافًا للمعتزلة»[1]. وهذا غير صحيح، فالراجح في مذهبهم هو بتعبير أحد كبار مؤلفيهم: «الصحيح في المذهب قول أبي هاشم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم شرعًا لا عقلًا». وهم يجعلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خامس أصول العقيدة الإسلامية عندهم وهي التي لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها[2].

وهو عندنا واجب شرعا وعقلًا فلا تعارض بين العقل والنقل.

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم، ج٢، ص٢٢ وما بعدها.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم زيدان، مكتبة وهبة القاهرة، سنة ١٩٦٥، ص٧٤٢.

المبحث الثالث

وظائف الحسبة

١/٣: الوظيفة القضائية للحسبة

قلنا إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ألقاه الشرع الإسلامي على كل مسلم مكلف قادر. والجريمة تدخل في عموم المنكر. ولذلك كان الواجب على كل من تتوافر فيه شروط الاحتساب أن يدفع الجريمة، فإذا وقعت كان من الضروري أن يمَكَّن من إقامة الدعوى الجنائية والوصول إلى عقاب الجاني.

وعلى هذا يكون لكل إنسان مكلَّف قادر بل عليه أن يقيم الدعوى الجنائية على كل جريمة حتى ولو لم يكن مجنيًّا عليه، ولو لم يكن أصيب بضرر مباشر من ارتكاب الجريمة، وهى دعوى حسبة.

وهنا تبرز إحدى الوظائف المهمة التي كانت الحسبة تقوم بها في المجتمع الإسلامي، وهي وظيفة الاتهام. فالحسبة في ذلك نوع من أنواع الاتهام الفردي. وفضلًا عن ذلك كانت الحسبة تقوم ببعض الوظائف القضائية القاصرة. فكان للمحتسب النظر في بعض الدعاوى التي تتصل بحقوق الأفراد والتي ترفع إليه أو تصل إلى علمه من دون أن ترفع إليه. هذه الدعاوى تتصل بالغش والتدليس في البيع والشراء والتطفيف في كيل أو وزن، وكذلك الدعاوى التي تتعلق بمطل بعض المدينين مع القدرة على الوفاء، وما يتعلق بحق الله أو حق الله فيه غالب آكد.

وعلى العموم ما يتصل بالحقوق المعترف بها مما ليس فيه سماع بينة وتحقيق شهادة، مما يستلزم الفصل بسرعة. ولذلك عُدَّت الحسبة نوعًا من القضاء. وكانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس مما يدخل في ولاية القاضي كما يستطيع المحتسب أن يحكم بتعزير.

واللجوء إلى دعوى الحسبة حق للمواطنين كافة لتغيير منكرات ذوي السلطان والجاه، وذلك مما لا خلاف عليه في الدساتير الديمقراطية من دون أن يجاز ذلك إلى حد.

ومع أن ولاية المظالم كانت تتضمن عنصرًا قضائيًّا، إذ كان يناط بها أيضا استيفاء الحقوق، فقد انتهى بها التطبيق العملي إلى أن أصبحت سلطة تنفيذية، تقوم بمرحلة التحقيق الابتدائي، وتقوم على رفع الأمر إلى القاضي أحيانًا وإلى والي الحسبة أحيانا أخرى. وكان يقع على والي المظالم عبء تنفيذ حكم القاضى أو حكم المحتسب إذا عجز هذان عن ذلك. وأما الاختصاص القضائي لوظيفة الحسبة فقد بقي لها.

كما جاء بتعريف ابن القيم لها وبيان مقصودها: «والمقصود: أن الحكم بين الناس في النوع الذي لا يتوقف على الدعوى، هو المعروف بولاية الحسبة»[1]. وهذا ما ذكره الدكتور عبد الوهاب العشماوي، عن المحتسب: «أما المحتسب فقد كان عليه ـ إلى جانب ولايته القضائية القاصرة ـ واجب مباشرة الدعوى الجنائية العامة، وهي المنكرات التي فيها حق الله، والمجني عليه فيها هو جماعة المسلمين، فيما خرج عن اختصاصه ودخل في اختصاص القاضي. والأصل في ولايته هذه هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شأنه في ذلك شأن الفرد العادي.. إلا أن مباشرة المحتسب لهذه السلطة أو أداءه لهذا الواجب كان فرض عين لا كفاية، فلم يكن له أن يتشاغل عنه بغيره. كما أن الأصل في المحتسب أنه منصوب للاستعداء إليه فيما يجب إنكاره فتلزمه إجابة من استدعاه وليس على الفرد المتطوع ذلك»[2].

٢/٣: الوظيفة السياسية للحسبة

إلى جانب أننا نصفها بكل ما سبق، فنحن ـ من منظور بحثنا ـ نخصها بأن لها وظيفة سياسية (في المجتمع والدولة على السواء) بالغة الأهمية والحيوية، بحيث نَعُدّها جزءًا أساسيًّا من المشروع الحضاري الإسلامي المتكامل الذي يستهدفه المسلمون عامة وعلماء الأمة ومفكروها الإسلاميون خاصة، ويجدون في إحياء وظيفة الحسبة عامة، وعلى ذوي السلطان والجاه خاصة، أداتنا الإسلامية للإصلاح

(١) شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

(٢) د. عبدالوهاب العشماوي، الاتهام الفردي، مرجع سابق، ص٣٤٨.

السياسي بل والاقتصادي والاجتماعي كذلك، وهي في الوقت نفسه أداتنا للإصلاح الدستورى من منظور الديمقراطية الحقيقية، إذ لا خلاف بين نظام الحكم الإسلامي ونظام الحكم الديمقراطي الحق من حيث الجوهر، وهو يتمثل في احترام الحقوق والحريات وإرادة الإنسان وكرامته، ومبدإ الفصل بين السلطات، وتداول السلطة ووحدة الأمة، وتقرير حق الشعب في اختيار حاكمه، وفي الرقابة أو الحسبة عليه، وفي عزله عند المقتضى، وفي تقرير واحترام مبادئ الشورى والمعارضة، والمساواة، والحرية، وحقوق الإنسان، والعدل والشرعية والقانون. فالحسبة في نظرنا هي المدخل إلى الإصلاح السياسي الذي يمثل نقطة البدء في الإصلاح الشامل، لا سيما أن القرآن الكريم جعل أمة الإسلام أمة محتسبة بكل آحادها ومنظماتها المعنية.

والوظيفة السياسية للحسبة المعنية بحماية القيم الدستورية الإسلامية والديمقراطية معنية بالإنكار على أي اعتداء يقع من السلطة التنفيذية على أي حق من حقوق الإنسان، أو حريته أو أي من هذه القيم الأساسية الدستورية، في أي صورة وقع بها الاعتداء. فلا غرو أن تكون هي الرئة التي تتنفس بها الأمة وأن يكون عملها هو تنقية ما فسد من دمها ليعاد ضخه في أجزائها نقيًا صالحًا لأداء رسالته في تقويتها ونمائها، فهي إذًا بمثابة الدورة الدموية الصغرى بالنسبة للإنسان، وهي تمثل كذلك نوعًا من الرقابة الذاتية، ونوعًا من المشاركة السياسية في الحكم وفي صنع القرار، وهي عملية ديمقراطية لها أصل في الإسلام في مجتمع يؤمن بالشرعية الإسلامية، وهي وظيفة تضامنية، وكلما قوي ساعدها خففت من ظاهرة كثرة أنواع الرقابة التي قد تؤدي كثرتها إلى اللامبالاة وضعف الإحساس بالمسئولية؛ لأنها رقابة نابعة من الضمير الشعبي والديني، وصادرة عن فريضة هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تكون سببًا في تخفيف ما يثقل الدولة من نفقات باهظة تتكلفها لتطبيق الأنظمة الإدارية المقابلة.

وقد تعرَّض لهذه الوظيفة السياسية للحسبة كل من أسند إلى المحتسب واجب الإنكار على منكرات الحكام من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأثبت للأمة حقها في مقاومة حكام الجور وتغيير منكراتهم، عملًا بما رواه المحدِّثون عن رسول الله ﷺ - وهو كثير ذكرنا بعضه - كقول الحسن البصرى: قال رسول الله ﷺ:

«سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[1] وأشار إليها الشيرازي في واجبات المحتسب: «ويقصد المحتسب مجالس الولاة والأمراء، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر»[2]. ومنه دور الصحافة الحرة.

وأشار إليها السيد رشيد رضا، في «نداء للجنس اللطيف»[3]، فيما ذكرنا من تعليقه على ما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (التوبة: ٧١): «ويدخل فيه الانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء فمن دونهم».

وأشار إليها في تعليقه على ما ذكره الإمام محمد عبده، عن الخلاف بين علماء السلف وأئمة الفقهاء في «أنه يكون في المعاملة كما يكون في الدين». ويدخل في كلمة المعاملة التي ذكرها الأستاذ الإمام كل ما يتعلق بالمصالح العامة من المسائل السياسية والمدنية. فالمرجع فيها كلها إلى هدي الكتاب العزيز، وسنة الرسول ﷺ، ورأي أولي الأمر.

ثم يضيف موضحًا دور ذيوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمة، في شأن هذا الخلاف: «فإن الأفراد إذا قام كل واحد منهم بنصيحة الآخر ـ دعوة وأمرًا ونهيًا ـ امتنع فشو الشر والمنكر فيهم». ومن ذلك تواصيهم الواجب لإقامة الحق والنهي عن المنكر.

وقد نبه الأستاذ عبد القادر عودة إلى دور الحسبة السياسي في مؤلفه الكبير «التشريع الجنائي الإسلامي»، بقوله: «ولقد ترتب على إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن أصبح الأفراد ملزمين بأن يوجه بعضهم بعضًا، وأن يوجهوا الحكام، ويقوِّموا عوجهم، وينتقدوا تصرفاتهم، والتوجيه أساسه الأمر بالمعروف، والتقويم والنقد أساسه النهي عن المنكر. وقد فهم المسلمون الأوائل هذا حق الفهم وسلموا به تسليمًا...»[4].

---

(١) ٤٨٨٤ المستدرك علي الصحيحين ٣/ ٢١٥.
(٢) الشيرازي، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مرجع سابق، ص١٥٥.
(٣) السيد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، مرجع سابق، ص٧.
(٤) د. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، دار الكتاب العربي، ج١، ص٥١٢.

وأشار إليها الدكتور محمد العوا، في معنى المعروف فقال: «مما يدخل فيه الدعوة إلى الشورى في الحكم، والخضوع لرأي الجماعة، وتنفيذ إرادتها، وتولية الأمناء الأكفاء، وتحكيم شرع الله في ذلك»[1].

وكلها مبادئ أساسية من مبادئ النظام السياسي الإسلامي وقيمه الدستورية العليا، يستدل على حجيتها بالقرآن والسنة والإجماع؛ «فالشورى»، من عزائم الأحكام التي لا بد من نفاذها بالصبر ـ والعزائم الواجبات التي لا يجوز تركها ـ ورتب على ذلك فقهاء المسلمين الذين فطنوا إلى هذه المعاني كلها أن من ترك الشورى من الحكام، فعزْلُه واجب دون خلاف[2].

وفي حكم تركها تزييف دورها وإدخال الغش في طرق تنفيذها وهو من قبيل غش الحاكم لرعيته وما يستوجب مساءلته شرعًا[3].

وكذلك الحال بالنسبة لمبدإ «العدل» في الإسلام الذي يشمل مجالات الحياة كافة كما يشمل الحكم والفعل والقول، فقد وردت نصوص القرآن بوجوبه والحض عليه، كما وردت بتحريم نقيضه وهو الظلم، كما دلت على ذلك أحاديث كثيرة عن رسول الله ﷺ. ومثله «الحرية» بشعبها العديدة، ومنها عدم استبداد الحاكم بالرعية، وحرية الرأي، والمعارضة السياسية. فقد قررتها نصوص الكتاب والسنة.

وهي كلها من حقوق الله أي حقوق المجتمع التي يفوت بفواتها مصالح العباد وتحدث المفاسد.

وقد جاء في الفروق للقرافي أن «مناط الاحتساب حدوث المفسدة، فإذا أحدثت وجب الاحتساب بمنعها»[4].

---

(١) د. محمد سليم العوا، فى النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٥٥.

(٢) تفسير القرطبي، ط. دار المعرفة، بيروت، ج٤، ص٢٤٩، ٢٥١، وفخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ج٣، ص١٢٠، ١٢٢، ص١٨٥.

(٣) قال ﷺ «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة» ١٤٢ صحيح مسلم ١/ ١٢٥.

(٤) القرافي، الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٨٢ وما بعدها.

الفصل الثاني

أحكام الحسبة

تمهيد

يُعَرّف الأصوليون من أهل السنة «الحكم» بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا». والاقتضاء عندهم هو الطلب، ويشتمل على أحكام الوجوب والندب والتحريم والكراهة. والتخيير يترتب عليه الإباحة. أما الوضع فمعناه جعل الشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا، بحيث يوصف الفعل أو الترك بالصحة أو بغير الصحة تبعًا لمراعاة السبب أو الشرط أو المانع أو لعدم مراعاتها.

ويعرِّفه الأصوليون من المعتزلة بأنه: «ما يثبته الشارع في الفعل موافقًا لما فيه من صفة»، إذ إن النصوص عندهم كاشفة للأحكام، وإن العقل يستقل بإدراكها، وهذا بناء على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين. وينقسم الحكم الشرعي عندهم إلى خمسة أقسام، باعتبار ما يشتمل عليه الفعل الاختياري من مصلحة أو مفسدة يدركها العقل. فالفعل إن اشتمل على مفسدة فحرام، وحكم الشرع فيه التحريم ومثاله الظلم. وإن اشتمل تركه على مفسدة فواجب وحكم الشرع فيه الإيجاب، ومثاله العدل. وإن اشتمل الفعل على مصلحة فمندوب وحكم الشرع فيه الندب، ومثاله الإحسان. وإن اشتمل تركه على مصلحة فمكروه وحكم الشرع فيه الكراهة. وإن لم يشتمل الفعل على مفسدة أو مصلحة فمباح وحكم الشرع فيه الإباحة.

أما عن دلالة لفظ «الحكم» عند الفقهاء، فقد يقصدون به «الأثر»، الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل، كالوجوب والحرمة والكراهة والندب والإباحة. وقد

يقصدون به «الوصف» بترتب الآثار أو عدم ترتبها. فيقال إن التصرف صحيح أو هو غير صحيح، لازم أو غير لازم، نافذ أو موقوف. وقد يقصدون بالحكم في مجال العقود «الأثر» المترتب عليها، كنقل الملكية في البيع[1].

ومقصدنا من «حكم الحسبة» ـ في مقامنا هذا ـ تحديد «الأثر»، الذي يقتضيه خطاب الشارع للمسلمين، بأن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، وهل هذا التكليف واجب أم أنه غير واجب ؟ ومتى يكون واجبًا ؟ ومتى لا يكون كذلك؟

وقد تكلمنا فيما سبق عن أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما وردت به نصوص القرآن الكريم، وأحاديث رسول الله ﷺ، وما دل عليه الإجماع على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن الحسبة ـ بمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ واجب على المسلمين، وهذا الوجوب مستمد من الآيات القرآنية ومن الأحاديث النبوية ومن الآثار[2]، فلم يخالف من علماء الأمة ـ على اختلاف مذاهبهم وفرقهم ـ أحد في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3].

بل إن المعتزلة تجعله خامس أصول العقيدة التي يجتمعون حولها، والتي لا يوصف المتكلم بأنه معتزلي إلا إذا قال بها وآمن بها ودافع عنها، وهذه الأصول هي: «التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد كانت أولى الفرق الإسلامية ـ وهي الخوارج ـ تغالي وتجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على رأس مبادئها، بصرف النظر عن قيمة هذه الفرقة المتشددة في الدين وعن مكان فكرهم وسلوكهم من الدين. وقد وصف

(١) د. محمد سلام مدكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٦٢، ص ١٨ـ٢٦.

(٢) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٦.

(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم زيدان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥، ص٧٤١. ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، مكتبة الجمهورية، القاهرة، ج٤، ص١٧١. يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البيضاوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ص٦٢.

شيخ الاعتزال وإمامه في زمانه القاضي عبد الجبار، حكم مخالفة هذه الأصول بقوله: «والأصل فيه أن المخالف في هذه الأصول ربما كفر، وربما فسق، وربما كان مخطئًا. وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلًا، وقال إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلًا فإنه يكون كافرًا، لأنه رد ما هو معلوم من الدين بالضرورة. فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الإمام فإنه يكون مخطئًا»(١).

وأما عن الخلاف في أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم عقلًا أو شرعًا، فقد قال شيخ الاعتزال عن الخلاف بين الشيخين أبي علي وأبي هاشم حول هذه المسألة: «فذهب أبو على إلى أن ذلك يعلم عقلًا، وقال أبو هاشم بل لا يعلم عقلًا إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحدًا، فيلحقه بذلك غم، فإنه يجب عليه النهي ودفعه، دفعًا لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه. فأما فيما عدا هذا الموضع، فلا يجب إلا شرعًا، وهو الصحيح من المذهب»(٢).

فالتحقيق إذن كما ذهب إليه الدكتور العوا من أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثبت بالشرع لا بالعقل، وهذا ما اتفق عليه علماء المسلمين تقريبًا(٣).

وأما عن الفرق بين كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبًا دينيًا (وهو ما عليه جمهور أهل السنة والجماعة) وكونه أصلًا من أصول الدين (وهو قول المعتزلة) فقد بينه الشيخ عبد الله دراز في تعليق له على قول الشاطبي في الموافقات: «واعتبار الدين مقدم على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع»، فقال في تعليقه: «أي أن أصول الدين تُقَدَّم على اعتبار النفس والأعضاء. فإذا توقف حِفْظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قُدِّم الدين، ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى ذلك إلى ضياع كثير من النفوس. أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص١٢٥، ١٢٦.
(٢) الدكتور سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٥٧.
(٣) المرجع السابق، ص ١٥٨.

غير ذلك، فكثيرًا ما يُسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس متى حق نحو المرض. وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدما على النفس ولا على المال في كل شيء»[1].

وجملة ما نقوله في هذا الموضوع أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا ما يُحكى عن شرذمة من الإمامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد[2].

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات من أصول الأحكام، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، ب.ت، ج٢، ص١٥٣.

(٢) يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مرجع سابق، ص ٦٣.

المبحث الأول

صفة واجب الحسبة

أما عن صفة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو واجب الحسبة العامة، وعلى ذوي السلطان والجاه (موضوع بحثنا) خاصة، وبيان إذا كان خاصًا أو عامًا، أي من الفروض العينية أم الكفائية، حسب تقسيم الأصوليين للفروض إلى فئتين «فرض عين وفرض كفاية»:

ـ فإن «فرض العين»: هو واجب على عاتق كل مكلف.. ولا يسقط عن المكلفين إلا بامتثال كل منهم على حدة له، فإذا امتثل له بعضهم فإنه لا يسقط عن الآخرين. ومثاله: الصلاة والزكاة والحج والوفاء بالعقود واجتناب الخمر والميسر.

ـ وأما «فرض الكفاية» أو الفرض على الكفاية: فهو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين، بحيث يسقط عنهم بامتثال بعضهم له، فيسقط الإثم والحرج عن الباقين.. وإذا لم يقم به أي فرد منهم أثموا جميعًا بإهمال هذا الفرض: أثم القادر لإهماله واجبًا قدر على أدائه، وأثم غيره لإهماله حث القادر وحمله على فعل الواجب المقدور عليه. ومثاله: الصلاة على الموتى، وبناء المستشفيات، وإنقاذ الغريق، وإطفاء الحريق، ورد السلام، وأداء الشهادة. أما إذا تعين فرد لأداء الفرض الكفائي استحال هذا الفرض في حالتنا هذه إلى فرض عيني، وتعين عليه تبعًا لهذا الامتثال له إذا كان قادرًا على أدائه، وإلا فإنه يأثم على عدم أدائه[1].

١/ ١: أحوال الحسبة من حيث وجوبها بالنسبة للمتطوع بها

لقد تناولنا فيما سبق بيان أن الحسبة فرض كفاية على المتطوع من المسلمين، وقد اشترط الفقهاء في ذلك شرطين:

ـ أن تكون الحسبة مثمرة.

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت ١٩٧٠م، ص١٩٠ وما بعدها.

ـ وأن يأمن المتصدي للحسبة على نفسه أو ماله أو أهله من الضرر.

وقد تكلم الإمام الغزالي عن هذين الشرطين: خوف المكروه، والعلم بعدم الجدوى، وأن الحسبة لا تجب مع توافرهما. وأورد في هذا الموضوع أربعة أحوال:

١/ ١/ ١: وفيها يجتمع معنيان: أن يعلم المحتسب أنه لا ينفع كلامه، ويُضرب إن تكلم ـ أي يصيبه مكروه ـ فلا تجب عليه الحسبة، بل ربما تحرم في بعض المواضع[1].

١/ ١/ ٢: أن ينتفي المعنيان جميعًا بأن يعلم أن المنكر يزول لقوله وفعله، ولا يقدر له على مكروه، فيجب عليه الإنكار، وهذه هي القدرة المطلقة.

١/ ١/ ٣: أنْ يعلم أنه لا يفيد إنكاره، لكن يخاف مكروها، فلا تجب عليه الحسبة لعدم فائدتها. ولكن تستحب لإظهار شعائر الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين.

١/ ١/ ٤: عكس هذا. وهو أن يعلم أنه يصاب بمكروه، ولكن يبطل المنكر بفعله، كما يقدر على أن يرمي زجاجة الفاسق بحجر فيكسرها، ويريق الخمر، ويتعطل عليه هذا المنكر، ولكن يعلم أنه يرجع إليه فيضرب رأسه. فهذا ليس بواجب، وليس بحرام، بل هو مستحب. ويدل عليه الخبر «كلمة حق عند إمام.. جائر»، ولا شك في أن ذلك مظنة الخوف.

ويرى الإمام الغزالي أن الظن الغالب ـ في مقامنا هذا ـ يأخذ حكم العلم، وإنما الفرق عند تعارض الظن والعلم، إذ يرجح العلم اليقيني على الظن. ويفرق بين العلم والظن في مواضع أخرى.

فإذا كان غالب الظن أنه لا يفيد ولكنه يحتمل أن يفيد وهو مع ذلك يتوقع مكروها،

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣١٩.
ويرى الغزالي أن على المحتسب إذا توافر في حقه شرط الحالة الأولى أنه يلزم ألا يحضر مواضع المنكر ويعتزل في بيته، لا يشاهد، فلا يخرج إلا لحاجة مهمة أو واجب، ولا يلزم مفارقة تلك البلدة والهجرة إلا إذا كان يرهق إلى الفساد أو يحمل على مساعدة السلاطين في الظلم والمنكرات، ويلزمه الهجرة إن قدر عليها فإن الإكراه لا يكون عذرًا في حق من يقدر على الهرب من الإكراه. مؤدى ذلك حصول نوع من المقاطعة للحاكم المستبد الجائر أو العصيان المدني أي المقاومة السلبية وهي إحدى مراتب الحسبة الشعبية.

فقد اختلف الفقهاء في وجوب الحسبة ويرى الغزالي أن الأظهر وجوبه، إذ لا ضرر فيه وجدواه متوقفة، فإذا علم اليأس منه فائدة فيه، أما إذا لم يكن يأس، فينبغي ألا يسقط الوجوب.

ويرى الإمام أنه إذا غلب على الظن أن طالب الحسبة يصاب بمكروه إن احتسب، لم يجب عليه الاحتساب. أما إذا غلب أنه لا يصاب بمكروه فإن الاحتساب واجب عليه. ذلك أن مجرد التجويز لا يسقط الوجوب، لأن التجويز ممكن في كل حسبة.

أما إذا شك طالب الحسبة من غير رجحان في أن يصاب بمكروه، فإن هذا محل نظر عنده، فيحتمل أن يقال إن الأصل هو الوجوب بحكم العموميات، وإنما يسقط الوجوب بمكروه، والمكروه هو الذي يظن، أو يعلم حتى يكون متوقعًا، وهذا هو الأظهر.

ويحتمل أن يقال إنه إنما يجب عليه أن يحتسب إذا علم أنه لا ضرر في الاحتساب عليه أو ظن أنه لا ضرر عليه.

ويرجح الغزالي الأول ـ وهو ما نراه ـ استنادًا منه إلى قضية العموميات، فهذه موجبة للأمر بالمعروف[1]. ذلك أننا نرى أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وهي من الجهاد في سبيل الله ـ لا تقوم إلا بتوقع ضرر.. دل على ذلك قوله تعالى على لسان لقمان: ﴿ يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ﴾ (لقمان: ١٧).

٢/١: طبيعة الحسبة ومكانتها

إن الولاية التي يصدر عنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولاية شرعية، أضفاها الشارع على كل من أوجبها عليه وطلب منه القيام بها. ولذا كانت لكل مكلف، لا فرق بين حاكم ومحكوم. وهي ولاية أصلية مستحدثة من الشارع، وهي الولاية التي اقتضاها التكليف بها لكل من طلبت منه.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢٠، ٣٢١.

أما ولاية الخليفة أو الحاكم، فتنتظمها بحكم أنها ولاية عامة، ولذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة إليها فرض عين.

أما الولاية التي يستمدها من عهد إليه في ذلك من الخليفة أو الأمير بنص من الدستور في الفقه الحديث فردًا كان أم شخصًا معنويًا وهو المحتسب، فإنها تكون ولاية مستمدة ويكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة له فرض عين بحكم منصبه أو تكليفه الدستوري ووجوب قيامه به. ومثل ذلك ولاية مجلس الشعب الرقابية على السلطة التنفيذية في زماننا الحاضر.

وعلى ذلك يكون المحتسب جامعًا بين الولايتين - الولاية الشرعية والولاية المستمدة - لأنه مكلف بها شخصيًا فردًا كان أم عضوًا في البرلمان - إن رأت الدولة نصب محتسب ولم تكتف بالمجلس التشريعي الذي وكل له الدستور واجب الحسبة على ذوي السلطان - من جهة الشارع ومكلف بها كذلك من قبل الدولة.

أما آحاد الناس من الأمة، فليس لهم من ذلك إلا الولاية التي أضفاها الشارع عليهم وهي «الولاية الأصلية» وهي كما تكون على وجه الطلب مباشرةً، أمرًا بالمعروف أو نهيًا عن المنكر، فإنها تتضمن كذلك القيام بما يؤدي إلى اجتناب المنكر على وجه الادعاء والاستعداء وذلك يكون بالتقدم إلى القاضي بالدعوى أو بالشهادة لديه أو باستعداء إلى المحتسب أو إلى والي المظالم.

وتسمى الدعوى لدى القاضي بطلب الحكم بإزالة المنكر «دعوى حسبة»، ولا تكون إلا فيما هو «حق لله»، وعندئذ يكون مدعيها مدعيًا بالحق وشاهدًا به في وقت واحد ليكون «مدعي حسبة» و«شاهد حسبة»[1]. ويسرد تفصيل هذا الموضوع في مكان لاحق.

---

(١) الشيخ علي الخفيف، انظر الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٦٤، ٥٦٥.

المبحث الثاني

فرضية الحسبة

١/٢: الحسبة فرض كفاية على المسلمين عامة

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية. قال ابن تيمية: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب على كل أحد بعينه بل هو على الكفاية كما دل عليه القرآن. ولما كان الجهاد من تمام ذلك، كان الجهاد أيضا كذلك. فإذا لم يقم به من يقوم بواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته.. إذ هو واجب على كل إنسان بحسب قدرته. وإذا كان كذلك، فمعلوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإتمامه بالجهاد هو من أعظم المعروف الذي أُمرنا به. ولهذا قيل: ليكن أمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر غير منكر»[1]. وقال في موضع آخر: «وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض كفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره. والقدرة هو السلطان بالولاية، فذوو السلطان أقدر من غيرهم وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته[2]. قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦)». وقال ابن تيمية كذلك: «والواجب فعل المقدور، والغالب أنه لا يوجد كامل فيفعل خير الخيرين ويدفع شر الشرين»[3].

وذكر الغزالي في «الإحياء»: «إنه فرض كفاية لا فرض عين، وإنه إذا قام به أمة سقط الفرض عن الآخرين، وإن تقاعد عنه الخلق أجمعون عم الحرج كافة القادرين عليه لا محالة»[4].

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦١، ٦٢.
(٢) المرجع السابق، ص٦.
(٣) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٨.
(٤) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٧.

ويقول الزمخشري في الكشاف، في معرض التدليل على كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية: «وإن هذا العمل يتطلب كفاءة عالية ومواهب ممتازة وطول باع في الشريعة، وتَفَطُّنًا للأحوال النفسية والطبائع المختلفة والظروف المتعددة والأحوال الراهنة، وهي صفات لا تتوافر لكل فرد، فما يوجب إلا يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين؛ لأنه لا يصلح إلا لمن علم بالمعروف والمنكر، وكيف يرتب الأمر في إقامته، وكيف يباشره، فان الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر، وربما عرف الحكم في مذهبه، وجهله في مذهب صاحبه، فنهاه عن غير منكر، و قد يغلظ في موضع اللين، ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيده إنكاره إلا تماديًا، أو على من الإنكار عليه عبث»[1].

وهو عند ابن القيم «واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض كفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره من ذوي الولاية والسلطان، فعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على القادر ما لا يجب على العاجز»[2].

وقال الجصاص: «إنه فرض على الكفاية ليس بفرض على كل أحد في نفسه، إذا قام به غيره، لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾. وحقيقته تقتضي البعض دون البعض فدل على أنه فرض على الكفاية إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين. ومن الناس من يقول هو فرض على كل أحد في نفسه ويجعل مخرج الكلام مخرج الخصوص، في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾، مجازًا، كقوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ ومعناه ذنوبكم[3].

وقال القرطبي: «وإنما هي للتبعيض، يعني بعض الذنوب، وهو ما لا يتعلق بحقوق المخلوقين»[4].

---

(١) الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٤.
(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٢٣٧.
(٣) الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، الأستانة، ١٣٣٥هـ ج٢، ص٢٩ ـ ٣٦.
(٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، أحكام القرآن، طبعة دار الشعب، القاهرة، ١٣٧٢هـ ص ٦٦٧.

وفي بيان للشاطبي بشأن أن طلب الكفاية عند الأصوليين متوجه على الجميع ما ذكره في الموافقات:

«يقول العلماء بالأصول: إنه على الجميع، لكن إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وما قالوه صحيح من جهة كلي الطلب - أي باعتبار مجموعة فروض - الكفايات كما ذكر الشارح.

أما من جهة جزئيته ففيه تفصيل، وينقسم أقسامًا، وربما تشعب طويلًا، ولكن الضابط للجملة من ذلك، أن الطلب وارد على البعض، وتحديدًا على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عمومًا. والدليل على ذلك أمور:

٢/ ١/ ١: النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢)، وكقوله ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، فورد التخصيص على طائفة لا على الجميع.

وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصًّا على البعض لا على الجميع[١].

٢/ ١/ ٢: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالإمامة الكبرى أو الصغرى. فإنها إنما تتعين على من فيه أوصافها الشرعية لا على كل الناس وسائر الولايات - والحسبة إحداها - وإنما يطالب بها شرعًا باتفاق من كان أهلًا للقيام بها. وكذلك الجهاد - حيث يكون فرض كفاية - إنما يتعين القيام به على من فيه نجدة وشجاعة. وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية. إذ لا يصح أن يطالب بها

---

(١) جاء في تعليق الشارح الشيخ دراز: هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه إلى البعض بل للجميع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعا أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعيًا إلى الخير (إلخ) مثلًا. ومعنى توجه الطلب على الجميع أن ينهضوهم لذلك، ويعدوهم له، ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة، فإن لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين المتأهل وغيره، وفي مثله: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنكُمْ خَآصَّةً ﴾ [الأنفال:٢٥]. (الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، مرجع سابق، ص١٦٦).

من لا يبدئ فيها ولا يعيد، فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة. وكلاهما باطل شرعًا[1].

٣/١/٢: ما وقع من فتاوى العلماء[2]، وما وقع أيضًا في الشريعة من هذا المعنى

لكن قد يصح أن يقال إنه واجب على الجميع ـ على وجه من التجوز ـ لأن القيام بذلك الفرض قيام عامة. فهم مطلوبون بسدها على الجملة. فبعضهم هو قادر عليها مباشرةً، وذلك من كان أهلًا لها. والباقون ـ وإن لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين، فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض. وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القدر. إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». وبهذا يقع وجه الخلاف[3].

وقد رأى بعض الفقهاء في القديم والحديث أن الحسبة فرض عين خلافًا لما عليه الجمهور. ذكر ذلك الشيخ علي الخفيف في كتابه «الحسبة في الإسلام». قال: «ولم يخالف في ذلك إلا نفر قليل جعلوا القيام بها فرض عين على كل مكلف قادر عليه، ومنهم: الشيخ أبو جعفر وابن حمزة من الإمامية مستندين إلى ظاهر الأخبار فيما

---

(١) يعلق الشارح الشيخ عبد الله دراز: «بل الذي يقال إنما تسند إلى من كان أهلًا، ولكن المطالب بذلك الجميع، هو ما يتفق مع ما عليه الأصوليون من أن طلب الكفاية متوجه على الجميع، وعليهم أن ينهضوا القادرين على تحقيق المطلوب وأن يسندوا الأمر إليهم دون إخلال بأن الجميع مطالب بهم، سوف نجد تطبيق هذا المفهوم واضحًا عند كلامنا عن الحسبة المؤسسية، من خلال المجالس التشريعية المنتخبة المنصوبة للحسبة على ذوي السلطان (السلطة التنفيذية)، فأعضاؤها محتسبون وهيئة المنتجين في الشعب يوكلونهم عنهم في الحسبة أو الرقابة على السلطة فإن نكل بعضهم لم يعيدوا انتخابه ويظلون بذلك مطالبين بهذا الواجب الكفائي وهو فريضة الحسبة ويكون الفرق بين عضو المجلس ـ المتأهل ـ وغيره، أن غير المتأهل عليه أن يعمل ليقوم بها المتأهل، والمتأهل عليه ذلك، وعليه إذا تعين لها أن يقوم بها أي بواجب الرقابة الدستورية على السلطة أي الحسبة عليها. (المرجع السابق، ص١٧٤).

(٢) يعلق الشارح: هل فتوى العلماء تعتبر دليلًا في مثل هذا وهو أصل كبير في الدين ينبني عليه أحكام تشمل الأمة أو لا تشملها؟ ونقول: نعم ما قام عليها الدليل الصحيح. (المرجع السابق، ص١٧٦).

(٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج١، ص١٧٦.

يروون. ولكن هذا الظاهر الذي زعموا ليس مسلَّمًا لهم بناءً على ما بينته الآية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾، من معنى يرى فيه أن ظاهرها مع جمهور الفقهاء لا معهم»[1].

ومن ذلك أيضًا: ما نسبه العلامة الجصاص إلى فريق من المفسرين اعتبارهم الحسبة ـ وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ فرض عين على كل مسلم. وإلى هذا الوصف ذهب الدكتور الكردي[2]، فقال: «يقرر فقهاء الشريعة الإسلامية متفقين أن النهي عن المنكر فرض عين على كل مسلم»، دون أن يشير إلى دليل على ما نسبه إلى الجمهور.

وفي تفسير المنار ذكر السيد رشيد رضا عن الإمام محمد عبده: «جملة القول أن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض حتم على كل مسلم»[3]. كما تدل عليه الآية الكريمة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤) فقال بعض الباحثين بأنه يرى أن: «واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين». وعزز قولهم ما نقله السيد رشيد رضا عنه: «وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آكد من فريضة الحج ولم يشترط فيها الاستطاعة لأنها مستطاعة دائمًا»[4].

وسبب ذلك أنه يفرق بين فريضة النهي عن المنكر وهي عنده مستطاعة دائمًا، وبين فريضة تغيير المنكر وفيها شرط الاستطاعة والقدرة حيث قال: «هنا يخلطون بين النهي عن المنكر وتغيير المنكر الذي جاء في حديث... «من رأى منكم منكرا فليغيره»»[5]. وما نقله عنه ما حاصل تفسيره: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ (الأنفال: ٢٥). «ففشت المنكرات المهلكة للأمة، فلابد للمرء

---

(١) علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٥٩، وقال به د. فؤاد النادي في كتابه مبدأ المشروعية ورد على حديثه في رسالة «الشرعية الإسلامية العليا».

(٢) د. أحمد الحجي الكردي، دعوى الحسبة في المسائل الجنائية، مقال في المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، عدد (٥) لسنة ١٩٧٣م، ص١٦.

(٣) السيد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩.

(٤) السيد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩.

(٥) ٤٩ صحيح مسلم ١/ ٦٩.

في حفظ نفسه ومن معه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لاسيما أمهات المنكرات المفسدة للاجتماع، كالكذب والخيانة والحسد والغش، فهذا ليس من فروض الكفاية التي يتواكل فيها الناس كصلاة الجنازة، إذ لا يجب على كل من علم أن هنا ميتًا أن ينتظر غسله ليصلي عليه، بل يكفي أن يعلم أنه يوجد من يصلي عليه. ولكنه إذا رأى منكرًا وجب عليه أن ينهى عنه ولا ينتظر غيره لأنه تغيير على رأيه»[1].

ووجه القول فيما نرى أنه جمع بين الوجهين في تفسير الآية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ على القول بأن: «من» للتبعيض، وتقدير الكلام: ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة، فهم المكلفون أن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة. وهاهنا فريضتان: إحداهما على جميع المسلمين والثانية على الأمة التي يختارونها للدعوة.. ولا يفهم معنى هذا حق الفهم إلا بفهم معنى لفظ الأمة، وليس معناه الجماعة ـ كما قيل ـ وإلا لما اختير هذا اللفظ. والصواب أن الأمة أخص من الجماعة، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص. والمراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل هو أن يكون لكل فرد منهم إرادة وعمل في إيجادها، ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافًا أرجعوها إلى الصواب.. وقد كان المسلمون في الصدر الأول لا سيما زمن أبي بكر وعمر، على هذا النهج من المراقبة للقائمين بالأعمال العامة. فإقامة هذه الأمة الخاصة ـ المختارة من الجماعة ـ فرض يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين[2].

ثم قال: «وهذه الأمة يدخل في عملها الأمور العامة التي هي من شأن الحكام، وأمور العلم، وطرق إفادته ونشره وتقرير الأحكام وأمور العامة الشخصية، ويشترط فيها العلم بذلك، ولذلك جعلت أمة»[3]. وكأنه به يتكلم عن الوظيفة السياسية

(١) السيد رشيد رضا، تفسير المنار، المرجع السابق، ص٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص٣٠، ٣١.
(٣) المرجع السابق، ص٣١.

للحسبة، وعن اختيار مجلس شعبي أو برلمان عن طريق الانتخاب العام، وعن دور هيئة المنتخبين من الشعب في ذلك وكونه فرض عين يجب على كل من له حق التصويت ـ رجلًا أو امرأة ـ أن يشترك فيه مع الآخرين، وهي معنى قوله: إن المراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة ـ أي هذا المجلس النيابي ـ لهذا العمل (لعله يقصد به وظيفتي المجالس التشريعية والرقابية أي الاحتسابية) هو أن يكون لكل فرد منهم إرادة وعمل في إيجادها.

ويبقى أمر تحديد تكليفه للحسبة هل هي فرض عين أو فرض كفاية؟ ليس سهلًا. فالأمة التي عناها تصبح متعينة لواجب الحسبة وتصبح بالنسبة لأفرادها فرض عين، وآحاد الناس من المكلفين مطالبون بواجب اختيارهم من قبيل فرض العين على حد تعبيره «فإقامة هذه الأمة الخاصة فرض عين يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين»، وقد نقلنا هذا عنه فيما سبق ذكره.

ويكون من قال بأن السيد رشيد رضا، في تفسير المنار وما نقله عن الإمام يسلكان رأيهما في اعتبار الحسبة فرض عين على كل مسلم، غير بعيد عن الحقيقة، إن لم يكن قد أصابها تمامًا.

وقد ذهب بعض الفقهاء غير هذين المذهبين في التكييف الأصولي للحسبة إلى كونها نافلة. نجد ذلك فيما ينقل أبو بكر الخلال عن الحسن أنه سُئل عن حكم الحسبة فأجاب: «بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان فريضة على بني إسرائيل، فرحم الله هذه الأمة ـ يقصد الأمة الإسلامية ـ وضعفهم، فجعله عليهم نافلة»[1].

ويؤكد الشيخ علي الخفيف، على أن وجوب الحسبة على الكفاية لا ينفي أنها إنما تجب على القادر عليها. وهو ممن يرون «اتفاق العلماء على أنها من فروض الكفاية إذا قام بها بعض الأمة سقط الطلب على باقيها إذ إن الآيات لا تدل إلا على وجوبها على الأمة في مجموعها بوصف أنها أمة، وذلك ما يتحقق بقيام طائفة منها بذلك وإقرار باقيها عليه. وهو ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾، إذ كانت

(١) أبو بكر أحمد بن محمد هارون الخلال، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق وشرح الأستاذ عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام، ط١، ١٩٧٥م، ص١٢.

«من» للتبعيض. وهذا هو المعنى الذي يتسق ويتفق مع حال الأمم من وجود أفراد يستطيعون القيام بها وآخرين لا يستطيعونه لأسباب شتى. ووجوبها على الكفاية لا ينفي أنها إنما تجب على القادر عليها، وأنه كلما كانت المقدرة عليها أعظم كان وجوبها أكبر وأوثق، حتى إنها تصير فرض عين على الناس بحكم مناصبهم، كأولي الأمر من الخلفاء والأمراء والحكام ومن ينصب لذلك»[1].

ونضيف إلى من مثَّل بهم من العلماء وذوي الرأي في الناس، الوكلاء في الأمة في المجالس النيابية بوصفهم منصوبين لها بنص الدستور وانتخابهم لأدائها نيابة عن الأمة بما لها من الرقابة على السلطة التنفيذية.

وعلى ذلك كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ممثلًا في نصرة الدين وإقامة الحجة على المخالفين فرض عين على من يرى نفسه صالحًا لذلك.

ويستبين مما ذكرنا أن السبب في الخلاف في صفة واجب الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر راجع إلى اختلاف أهل اللغة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾.. فمن قال بأن: «من» تفيد التبعيض ذهب إلى أنها «فرض على الكفاية». ومن قال بأنها تفيد البيان ذهب أكثرهم إلى أنها «فرض عين». كما مر عليها اختلاف بعض الفقهاء في مفهوم لفظ «أمة» حيث رآها بعضهم كالسيد رشيد رضا والإمام محمد عبده أنها أخص من الجماعة وأنها طائفة قادرة على الحسبة في حين أطلق البعض الآخر معناها وصرفها إلى الأمة جمعاء.

٢/٢: أفضلية فرض الكفاية على فرض العين

إن مقصود شرع الحسبة من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر يتعلق أمره بمجموع الأمة، حكامها ومحكوميها.. ففي أداء ما أوجبه الشارع على الأمة بشأنها خير يعود على المجموع وهو مقدم على ما يفيد الفرد وحده، ذلك أن الخير العام مقدم شرعًا وعقلًا على الخير الخاص.

---

(١) الشيخ علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٥٩، ٥٦٠.

وقد كان فقهاء السلف أكثر وعيًا بهذا المفهوم السياسي حتى سبقوا فيه غيرهم من أهل الفقه والقانون، وتجلى ذلك فيما خصصوه من أهمية بأداء فروض الكفاية، حتى قدمها بعضهم على الفروض العينية، فإن تعطيل الفرض العيني يلحق الضرر بالفرد ذاته، بينما تعطيل الواجب الكفائي، أو الصالح العام، يؤدي إلى تعميم الضرر وإلحاق الأذى بالجماعة على عمومها.

كما ذكر إمام الحرمين في «غياث الأمم»، في ذلك المعنى: «القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات، وأعلى في فنون القربات من فرائض الأعيان؛ لأن هذه الأخيرة لو أقامها الفرد فهو وحده المثاب، وإن قصَّر فيها فقد اختص المأثم به».

ويضيف الجويني: «ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات، لعم الإثم على الكافة، على اختلاف الرتب والدرجات».

وذهب في فتواه إلى أن الحاكم المسلم المسئول عن رعيته، إذا رغب في أداء فريضة الحج، وكان مقتضى ذلك تعطيل مصالح المسلمين، فإن إقدامه على الحج يعد ارتكابًا لأمر محرم. وفي نص فتواه أنه «شاع في بلاد الإسلام تشوف صدر الأنام (يقصد الحاكم) إلى بيت الله الحرام. فإن كان ما صمم عليه متضمنًا قطع نظره عن الخليقة، فهو محرم على الحقيقة»[1].

ونخلص من ذلك كله إلى أننا مع من يرون:

٢/ ٢/ ١: أن الحسبة بعامة وعلى ذوي السلطان والجاه كذلك فرض كفاية على المسلمين عامة. ويشترط لذلك شرطان:

أولهما: أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثمرًا. ويتحقق هذا الشرط

---

(١) إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م، ص ٣٦٤.

وهذا الرأي نقله بدر الدين الزركشي في كتابه «البحر المحيط في أصول الفقه»، دار الصفوة، ١٤١٣-١٩٩٢. عن أبي إسحاق الأصفهاني، وذكره أيضًا تاج الدين السبكي باختصار في جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ج١، ص ١٨٤، وانظر محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٧٥.

إذا كان من شأن النهي صد صاحب المنكر عن إتيانه له، وكان من شأن الأمر حث تارك المعروف على أن يفعله.

ثانيهما: أن يأمن المتصدي للحسبة على نفسه أو عرضه أو ماله أو على أهله.

٢/ ٢/ ٢: تصبح الحسبة فرض عين على المسلم بعد أن كانت مجرد فرض كفاية، إذا أضيف شرطان آخران إلى الشرطين السابقين وهما:

أولهما: أن يتعين مكلف بذاته لأدائها، ويتحقق هذا في حالة ما إذا لم يوجد من يقدر على القيام بها غيره.

ثانيهما: أن يكون المتصدي للحسبة قادرًا على القيام بأعمالها[١].

ولعل الصحيح أن هذين الشرطين ليسا سوى واحد هو «تعين المكلف» أي أن الحسبة تكون فرض عين على متولي الحسبة، بعد أن كانت مجرد فرض كفاية على الأمة، كما أنها تعتبر فرض عين كذلك بالنسبة إلى نواب متوليها ومساعديه وأعوانه. مع الأخذ في الاعتبار عدم ارتباط هذه الصفة بصيغة معينة، فإذا كانت أدبيات وظيفة الحسبة في الإسلام ـ كما سجلها لنا أسلافنا من الفقهاء والمؤرخين عبر عصور تاريخنا الإسلامي، في دول المشرق والمغرب ـ قد قدمت لنا صورًا أو صيغًا تاريخية للحسبة، وللمحتسب وطرائق توليته وعمله، ولمراتب الحسبة التي يمارسها المحتسب في حدود ولايته، وما يجوز منها لآحاد الناس وما لا يجوز، ولكنها ليست ملزمة للناس في كل عصر ومكان من حيث الصيغة والشكل من دون أن يخل ذلك بوجوبها على الأمة وبإثمها لو قعدت عنها. وإنما المطلوب هو أن نحذو حذو أسلافنا في أن نجتهد ـ كما اجتهدوا ـ في أن نصوغ نظامها وفق ما تقتضيه المصلحة ولا يتعارض مع ثابت في الدين وذلك مما وسعه الله على الأمة في تحقيق المصالح ورفع الضرر، وإقامة العدل ورفع الظلم، وهو مقصود الشرع.

وسوف نعرض لما استجد من صياغات لوظيفة الحسبة وعمل المحتسب في زماننا وما نطرحه في تصورنا لمنظومة المحتسبين فيه، عند كلامنا عن هؤلاء المحتسبين. من هم؟ وكيف يمارسون واجب الحسبة؟

(١) د. إبراهيم الدسوقي الشهاوي، الحسبة وظيفة اجتماعية، ملحق مجلة الأزهر، عدد إبريل، ١٩٧٣م.

هذا عن كونها فرض عين على من عين لها من الإمام أو الدولة أو الدستور من يقوم بها سواء أكان فردًا أم شخصًا معنويًّا. تكون لها هذه الصفة إذا لم تتوافر شروطها أو إمكانية القيام بها إلا من واحد أو مؤسسة في الأمة. كما تكون واجبًا عينيًّا حال كونها بالقلب عند استطاعتها أو استطاعة تغيير المنكر الذي يستوجب الحسبة عليها باليد أو باللسان لأن ذلك مقدور للكافة وهو الحد الأدنى الذي لا يجوز تركه من النهي عن المنكر في مفهوم الإسلام، وهو كراهية المنكر وفاعله حتى يقلع عنه أو يغيره.

وإذا كان ترك المعروف موجبًا للاحتساب فإن الأمر به قد يحتمل من التراخي ما لا يحتمله النهي عن المنكر حال ظهوره قدر المستطاع، فذلك واجب مضيق بطبعه ولعدم فوات المصلحة المقصودة من النهي عن المنكر.

ولأن مناط الحسبة العلم والقدرة، كان واجبًا عينيًّا أن يقوم بها الإمام لتوافر الشرطين، وهي واجبة على العلماء كذلك وعينيًّا؛ لأن العلماء أقدر على استظهاره وإدراك المقصود وهم من أولي الأمر في الإسلام، ويظل مع ذلك وجوب الحسبة على الكفاية وجوبًا عامًّا يؤديه كل مسلم حسب طاقته، ولو كانت فرض عين لما سقطت عن الآخرين بقيام البعض بها، ووجوبها على الكفاية لا ينفي أنها إنما تجب على القادر عليها وأنه كلما كانت المقدرة عليها أعظم كان وجوبها أكبر، حتى لتصير ـ كما قلنا ـ فرض عين على أناس بحكم مناصبهم.

وإذا كان واجب الحسبة على الإمام واجبًا عينيًّا بالاتفاق فإن المشكلة التي يدور حولها بحثنا هي أن يكون الإمام أو السلطة التنفيذية هم من وقع منهم منكر يستوجب الحسبة والتغيير. وهذا أمر وارد في كل زمان ومكان، وفي مختلف الدول وأنظمة الحكم التي تسودها، وقد استتبع طرائق وآليات يلجأ إليها الناس عامة في رفع ما يلحقهم من جور الحاكم أو فساد بعض ذوي الجاه فيهم. وهي عمل احتسابي في مضمونه بلا خلاف، فيما أعتقد.

وأستطيع أن أزعم أن الناس كافة على اختلاف أنظمة الحكم عامة وفي ظل نظام الحكم الديمقراطي البرلماني خاصة يمارسون الحسبة على ذوي السلطان على

وجه يتفق مع مفهوم الواجب الكفائي في الإسلام وإن لم يستند إلى أصل ديني واستند إلى أصل عقلي أو دستوري، فالأمة تحمل تبعة مقاومة جور حكامها، وهي من أجل ذلك توجه القادرين على ذلك لأداء هذا الواجب بممثلين في البرلمان.. فبينما يكون أعضاء المجلس مكلفين بمباشرة الحسبة على السلطة التنفيذية يكون الباقون ـ وهم هيئة المنتخبين ـ مكلفين بحملهم على العمل بمباشرته تحت رقابة الأمة التي تختارهم بمحض إرادتها وتملك فرصة انتخاب غيرهم عند انتخاب برلمان آخر.

٣/٢: كونها فريضة من حيث هي، لا بالنظر إلى متعلقها

معنى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة في جملته أو على الجملة، هو أنه فريضة من حيث هو لا بالنظر إلى متعلقه إذ إنه قد يتعلق بواجب يؤمر به، أو مندوب يطلب عمله، أو حرام ينهى عنه، أو مكروه كذلك.

فإذا تعلق بواجب أو حرام فوجوبه حينئذ على القادر عليه ظاهر، وإذا تعلق بمندوب فلا يكون حينئذ واجبًا بل يكون أمرًا مستحبًّا مندوبًا إليه تبعًا لمتعلقه، إذ الغرض منه الطاعة والامتثال، والامتثال في ذلك ليس واجبًا بل أمرًا مستحبًّا، فتكون الوسيلة إليه كذلك أمرًا مستحبًّا.. وإلى ذلك ذهب كثير من الفقهاء.

وذهب آخرون إلى أنه واجب على القادر في جميع أحواله؛ لأن ترك المعروف ـ وإن كان مستحبًّا ـ قبيح، وفعل المنكر ـ وإن كان مكروها ـ قبيح. والأمر بالحسن والنهي عن القبيح واجب .

وليس ينافي وجوبه أن يكون متعلقًا بما هو مستحسن أو مكروه فهو دعاء إلى الخير، والدعاء إليه واجب بظاهر الآيات سواء استجاب المدعو إليه أم لم يستجب.

وما نراه محل اتفاق بين الرأيين حتى عند من صح في نظره ـ كما هو في قول الشيخ علي الخفيف، في تعقيبه على ما ذكر من تفسير النسفي، إنه الصحيح في نظره ـ أن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند تعلقهما بما ليس واجبًا ولا حرامًا

لا يكون كطريق إذا ما تعلق بواجب أو حرام، وهو ما قرره الشيخ معتبرًا بذلك أن الرأي الآخر من حيث وسيلة الاحتساب أنه الأولى بالاعتبار، وقد اتجه المعتزلة إلى التفريق بين المعروف والمنكر فيما يتعلق بالأمر والنهي:

فالمعروف ينقسم إلى واجب ومندوب، لهذا كان الأمر بالواجب واجبًا وكان الأمر بالمندوب مندوبًا؛ لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به.

أما المنكر فكله من باب واحد في وجوب النهي عن المنهي عنه، وإنما يجب النهي عن المنكر بقبحه، والقبح ثابت فيه جميعًا[1].

(١) د. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م، ص ٥١٦.

المبحث الثالث

شروط الحسبة

٣/١ : معيار التوقع للمكروه

هل هو معيار شخصي يختلف بحظ الشخص من الجبن والجرأة، أو من ضعف الإيمان وقوته، بل قد يختلف بالنسبة للشخص الواحد من حال إلى حال؟ أم هو معيار موضوعي فما هو؟

يقول الغزالي في اعتماد ذلك على «اعتدال الطبع وسلامة العقل والمزاج: «فإن الجبن مرض، والتهور إفراط في القوة وخروج عن الاعتدال، وكلاهما نقصان، وإنما الكمال في الاعتدال، فلا التفات إلى الطرفين. وعلى الجبان أن يتكلف إزالة الجبن بإزالة علته، وعلته جهل أو ضعف: ويزول الجهل بالتجربة، ويزول الضعف بممارسة الفعل المخوف منه تكلفًا حتى يصير معتادًا». فهو إذن معيار شخصي»[١].

٣/ ٢: المكروه الحدي أو جسامة المكروه المتوقع وأثرها في وجوب الحسبة

فما هو إذن حد المكروه الذي يتحدد به تدخل طالب الحسبة أو إحجامه؟ أي الذي يسقط الوجوب .

يقول الغزالي عنه: «إن في هذا نظرًا غامضًا، وصورته منتشرة، ومجاريه كثيرة». وهو يرجع المكروه إلى قسمين:

٣/ ٢/ ١: خوف امتناع النظر وهذا لا ينبغى أن يكون مرخصًا في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣/ ٢/ ٢: فوات الحاصل: فهو مكروه ويعتبر في جواز السكوت ـ مداورة لا مداهنة ـ في أمور الصحة والثروة والمال، يقدر الغير على سلبها، فكل من علم

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٨.

أنه يضرب ضربًا مؤلمًا يتأذى به في الحسبة لم تلزمه الحسبة، وإن كان يستحب له الاحتساب. وأما عن الثروة، فهو أن يعلم المحتسب أنه تنهب داره ويضرب بيته وتسلب ثيابه، فهذا بدوره يسقط عنه وجوب الحسبة، ويبقى الاستحباب إذ لا بأس بأن يفدي دينه بدنياه.

وهو في بيان ذلك يقول: «فأما تعريض النفس للهلاك من غير أثر فلا وجه له، بل ينبغي أن يكون حرامًا. وإنما يستحب له الإنكار إذا قدر على إبطال المنكر، أو ظهر لفعله فائدة، وذلك بشرط أن يقتصر المكروه عليه. فإذا علم أنه يضر معه غيره من أصحابه أو أقاربه أو رفقائه فلا تجوز له الحسبة بل تحرم؛ لأنه عجز عن دفع المنكر، إلا بأن يفضي ذلك إلى منكر آخر فإن إيذاء المسلمين محظور، وليس ذلك من القدرة في شيء. بل لو علم أنه لو احتسب لبطل ذلك المنكر، ولكن كان ذلك سببًا لمنكر آخر يتعاطاه غير المحتسب عليه، فلا يحل له الإنكار الأظهر؛ لأن المقصود عدم مناكير الشرع مطلقًا، لا من زيد أو عمر»[1].

ويصف الغزالي أمثال هذه الحالات بأنها «مسائل فقهية لا يمكن فيها الحكم إلا بالظن وإنها دقائق واقعة في محل الاجتهاد، وينبغي للعامي ألّا يحتسب إلا في الجليات المعلومة، فإن خاض في غيرها كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، وإنما ذلك من اختصاص المحتسب المولى»[2].

ثم يورد الغزالي في بيان حد المكروه المسقط لوجوب الحسبة: «إن لكل واحد من الضرب والنهب حدًّا في القلة لا يكترث به، وحدًّا في الكثرة يتعين اعتباره، ووسطًا يقع في محل الاجتهاد». ويقول في الأخير: «إن على المتدين أن يجتهد في ذلك ويرجح جانب الدين ما أمكن».

ويذهب في ذلك إلى أنه «يجوز للمحتسب بل يستحب له أن يعرْض نفسه للضرب وللقتل إذا كان للحسبة تأثير في رفع المنكر، أو في كسر جاه الفاسق، أو في تقوية قلوب أهل الدين. أما إذا رأى فاسقًا متغلبًا ـ لعله يعني حاكم جور ـ وعنده سيف وبيده قدح، وعلم أنه لو أنكر عليه لشرب القدح وضرب رقبته، فهذا مما لا

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣١٠.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٣١٥.

أرى للحسبة فيه وجهًا وهو عين الهلاك، فإن المطلوب أن يؤثر في الدين أثرًا ويفديه بنفسه، فأما تعريض النفس للهلاك من غير أثر فلا وجه له، بل ينبغي أن يكون حرامًا. وإنما يستحب له الإنكار إذا قدر على إبطال المنكر أو ظهر لفعله فائدة. ذلك بشرط أن يقتصر المكروه عليه، فإذا كان ذلك يؤدي إلى أذى قومه فليتركه»[1].

وقد جاء مثل ذلك في كتاب «قلائد الدرر» في مقام إيراد شروط النهي عن المنكر حيث ذكر منها: توقع الاستجابة إلى النهي أو الأمر، إذا تحقق المحتسب أو غلب على ظنه أنه لا أثر لاحتسابه، فلا فائدة من احتسابه ولا محل لوجوبه عليه. ويؤيد هذا ما روي من أنه ﷺ قال: «إنما يكلم مؤمن يرجى أو جاهل يعلم، فأما من وضع سيفه وقال اتقيني فما لك وما له».

وأما عن الشرط الآخر: فألا يترتب على الاحتساب مضرة هي أعظم من المنكر الذي ينهى عنه، وإلا أدى النهي إلى ضد ما أريد منه. وفي الأثر من علق سوطًا أو سيفًا فلا يؤمر ولا ينهى».

وقد ذكر ذلك الشيخ علي الخفيف[2]، ولخص جملة القول فيه أنه لا يجب، مع مراعاة أمرين:

أحدهما: ألا يرجى من الاحتساب فائدة.

ثانيهما: خوف ضرر أو مكروه ينزل بالمحتسب،قد يؤدي إلى امتناع خير كان متوقعًا، بل الضرر في زوال ما هو كائن من خير. فعند اجتماع الأمرين بأن علم الشخص ألا فائدة من احتسابه، وأنه سيترتب عليه ضرر أو مكروه، لا تجب عليه الحسبة بل ربما حرمت عليه في بعض المواضع لجسامة الضرر المترتب عليها.

وعند انتفائهما تجب عليه الحسبة لقيام الأمر بها وتوافر القدرة عليها وعدم العذر في تركها.

وإذا علم انتفاء الفائدة من احتسابه ولم يخف مكروها لم تجب عليه الحسبة

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣٢٢.

(٢) الشيخ علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٦١، ٥٦٢.

ولكن تستحب إظهارًا للحكم وتذكيرًا للناس بما يأمر به الدين وتشنيعًا على من يخالفه.

وإذا خاف مكروهًا أو ضررًا ورجا الفائدة من احتسابه فذلك موضع النظر والموازنة. فيجوز للمحتسب أن يتعرض للضرب إذا كان لحسبته تأثير في رفع المنكر والقضاء على جاه الفاسق وسلطانه وتقوية قلوب أهل النصح والإرشاد.

أما إن رأى أنه ليس من وراء حسبته إلا هلاك نفسه مع ضآلة الفائدة المرجوة ككسر إناء الخمر مثلًا دون انتهاء عن شرها، أو ترجح لديه الإضرار بأهله وذويه من جرائها، فليس للحسبة عند ذلك محل؛ لما في ذلك من تعرض نفسه للهلاك دون أن يكون من وراء ذلك فائدة تربو على هذا الضرر، ومجرد وجودها لا يكفى مبررًا لقتل النفس، ومثل ذلك في الحكم ما إذا علم أنه سيترتب على احتسابه ارتكاب منكر أعظم جسامة، وأشر نكرًا مما دعا إلى تركه، إذ من الخير أن تدفع الشر الجسيم بما هو أدنى منه ضررًا لا بما هو أعظم ضررًا .

والواقع أن هذه المسائل ـ كقول الغزالي ـ قد يكون منها الدقيق الذي هو محل للموازنة والاجتهاد، وفيه تختلف الأنظار، وتتشعب الآراء، فليتبع المحتسب في ذلك ما يؤدي إليه اجتهاده وتطمئن إليه نفسه. فإن رجحت لديه كفة المصلحة وجب عليه القيام به وإلا تركه.

ويؤيد ذلك ما رواه أبو سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[١]، وما روي عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[٢]. ولا أشك في أن هذه فيما إذا كان في ذلك مصلحة تربو على قتله، وإلا فلا محل لارتكاب ضرر عظيم لمصلحة لا ترجع عليه. وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ١٩٥).

---

(١) ٨٥٤٣ المستدرك على الصحيحين ٤/ ٥٥١.
(٢) ٤٨٨٤ المستدرك على الصحيحين ٣/ ٢١٥.

وكما يقول الشاطبي: «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال، إنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل. والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسبابًا للمفاسد: والأسباب الممنوعة لا تكون أسبابًا للمصالح إذ لا يصح ذلك بحال»[1]. ويؤكد ذلك قوله: «إن الأدلة الشرعية والاستقراء العام أن المآلات في أصل المشروعية وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة. وقد يكون أصل العمل على المشروعية لكن مآله غير مشروع لما يؤدي إليه من المفسدة، أو يكون ممنوعًا لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة»[2].

«وهذا كله نظرًا إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم، بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي النهي أو تزيد»[3].

٣/ ٣: بين خطأ السكوت عن الحسبة والخوض فيها بغير علم ونظر

روي عن السلف في تأويل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ (المائدة: ١٠٥)، أحاديث مختلفة الظاهر وهي متفقة في المبنى. فمنها ما قاله أبو بكر بعد أن حمد الله وأثنى عليه: «يأيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾. قال عن خالد وإنا سمعنا النبي ﷺ يقول إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب»[4]. فأخبر أبو بكر أن هذه الآية لا رخصة فيها في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنه لا يضيره ضلال من ضل إذا اهتدى هو بالقيام بفرض الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[5].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٩.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٩٦ ـ ١٩٨.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٠٥.
(٤) ٤٣٣٨ سنن أبي داود ٤/ ١٢٢.
(٥) الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٥.

كما روي عن ابن مسعود فيها «مر بالمعروف وانه عن المنكر فإذا لم يقبل منك فعليك نفسك»[١].

ومثله في معناه حديث أبي ثعلبة الخشني أيضًا[٢]. وذكر ابن تيمية في معنى الآية والاهتداء إنما يتم بأداء الواجب فإذا قام المسلم بما يجب عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قام بغيره من الواجبات، لم يضره ضلال الضُّلَّال. وذلك يكون تارة بالقلب وتارة باللسان وتارة باليد.

وهنا فريقان من الناس:

فريق يترك ما يجب من الأمر والنهي تأويلا لهذه الآية، وذكر ابن تيمية تفسير أبي بكر لها على النحو الذي سبق.

والفريق الثاني من يريد أن يأمر وينهي إما بلسانه وإما بيده مطلقًا من غير فقه، وحلم، وصبر، ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه وما لا يقدر، كما في حديث أبي ثعلبة الخشني[٣].

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) عن أبي أمية الشعباني قال سألت أبا ثعلبة عن هذه الآية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ (المائدة: ١٠٥) فقال أبو ثعلبة لقد سألت عنها خبيرا أنا سألت عنها رسول الله ﷺ قبلا فقال يا أبا ثعلبة مروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر فإذا رأيت شحًا مطاعًا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة ورأيت أمرًا لا بد لك من طلبه فعليك نفسك ودعهم وعوامهم فإن وراءكم أيام صبر الصبر فيهن كقبض على الجمر للعامل فيهن أجر خمسين يعمل مثل عمله» (٧٩١٢ المستدرك على الصحيحين ٤/ ٣٥٨). انظر أيضًا الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج٢ ص ٨٦، ٨٧.

(٣) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢، ٦٣.

الفصل الثالث

علاقة الحسبة بغيرها من الولايات

تمهيد

الحسبة كغيرها من الولايات الإسلامية، كولاية المظالم وولاية الشرطة وولاية المال وغيرها، إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وجميع هذه الولايات هي في الأصل ولايات شرعية ومناصب دينية، فمن عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين[1].

وولايات رفع المظالم ـ على أساس ما هو ثابت من كتب الفقه الإسلامي ـ ثلاث: ولاية القضاء وولاية المظالم وولاية الحسبة، ولكلٍّ من يقوم عليها أو تنعقد له الولاية فيها.

وقد ظهرت بدواعي الحاجة إليها، وجرت عليها سنة التطور، وانتهى بها الأمر إلى أن تميزت بحالاتها وتحددت اختصاصاتها.

ورغم ما كان بين اختصاصات هذه الولايات الثلاث من تداخل فقد عرف الفقهاء أهم وجوه الاتفاق والافتراق فيما بينها ووضعوا فروقًا وحدودًا تفصل بين كل جهة منها وتميز كل واحدة منها عن الأخرى.

فولاية الحسبة مجالها النظر في الأمر بمعروف ترك أو النهي عن منكر يفعل دون حاجة إلى دعوى ترفع وبينات تفرض وأيمان تطلب، فهي تقصر عن ولاية القضاء في

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢، ٨.

إنشاء الأحكام. وولاية المحتسب المولى، قد تتعلق بحق الله أو حق الآدمي أو تتعلق بالعبادات والمعاملات، فهذا اختصاص شامل لكل ما هو أمر بمعروف أو نهي عن منكر. وقد جعلها الماوردي واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم وأثبتت فروقًا بينهما في الأحكام السلطانية ـ كما سيرد ذكره بعد.

ويُعَدّ رسول الله ﷺ أول محتسب في الإسلام كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بلسانه ويده، وكان أصحابه الأجلة كلهم على نهجه.. حتى إذا ما كثر المسلمون واتسعت ديارهم وتعددت المخالفات ووجد أناس يجهلون هذه المنكرات وطرق تغييرها لحداثة دخولهم في الإسلام؛ عين رسول الله ﷺ محتسبين في الأسواق وكذلك فعل الخلفاء الراشدون فكانوا يؤدون واجب الحسبة إلى جانب من عينوهم وإلى جانب من قدر عليها من المتطوعين بها بحكم الولاية وكون الحسبة فرضًا على الكفاية.

وفي عهد الأمويين والعباسيين برزت وظيفة الحسبة وارتقى نظامها عبر تطور العصور الإسلامية حتى تعينت اختصاصاتها وتحددت شروطها بتفصيل مستمد من أصول الإسلام الكفيلة بضمانات الحقوق والحريات وحفظ الأمة من اعتداءات الحكام على حقوق الله، ومنها غش الأمة وظلم الرعية.

المبحث الأول

الفرق بين الحسبة والقضاء

١/١: ولاية القضاء

ولاية القضاء مجالها هو الفصل بين الناس في المنازعات التي ترفع إلى القضاة، وذلك بناء على ما يرفع إليهم من دعاوى وبينات وما يسمعونه من مرافعات، ويشمل نظر القضاة ما يناط به من عمل إداري، من نظر في الأوقاف، وتنفيذ الوصايا وغير ذلك، كما يشمل إقامة الحدود على مستحقيها سواء أكانت من حقوق الآدميين أم من حقوق الله[١].

ويرى الماوردي[٢]، وآخرون أن الحسبة لها علاقة قوية ومتميزة بالقضاء.

٢/١: وجوه الاتفاق بين القضاء والحسبة

١/ ٢/ ١: إن كلا المنصبين موضوع لإنصاف المظلوم من الظالم، وللاثنين حق جواز سماع الشكوى المقدمة من المعتدى عليه ضد المعتدي أو من المسلوب حقه ضد من سلب حقه، ولهما حق إقامة العدل بين الناس، غير أن هذا الحق ليس مطلقا، ودائمًا يختص بالدعاوى التي تتعلق بمنكر ظاهر - هو منصوب لإزالته - أو معروف بَيِّن هو مندوب لإقامته؛ لأن موضوع الحسبة إلزام الحقوق والمعونة على استيفائها، وليس للناظر فيها أن يتجاوز ذلك إلى الحكم الناجز[٣]. وذكر الفراء أنه إنما يختص بثلاثة أنواع من الدعاوى.

أحدها: أن يكون فيما يتعلق ببخس أو تطفيف كيل أو وزن.

الثاني: فيما يتعلق بغش أو تدليس في بيع أو ثمن.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠١ وما بعدها.

(٣) القاضي أبي يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مصطفى الحلبي، ط١، ١٩٣٨م، ص٢٨٥.

والثالث: ما يتعلق بتأخير الدين المستحق مع الميسرة وإمكان السداد.

وهي فيما نرى أمثلة للدعاوى التي للمحتسب النظر فيها وأنها لم ترد على سبيل الحصر، فإن مهمة المحتسب تتسع لكل ما يندرج تحت مفهوم الأمر بكل معروف ترك والنهي عن كل منكر ظهر، ولا محل للتخصيص دون مخصص شرعي معتبر. وقد أوضحنا من هذا القبيل ما أسميناه بالوظيفة السياسية للحسبة التي لم تلق من فقهائنا الأسبقين العناية الكافية بل أهمل بعضهم التعرض لها في تعدادهم لوظائف المحتسب ومجال عمله.

وقد أحسنت الدكتورة سهام مصطفى أبو زيد حين أوردت في كتابها عن الحسبة في مصر الإسلامية في هذا الموضع من ذكرها لهذه الدعاوى الثلاث ما يفيد أنها جاءت على سبيل التمثيل لا الحصر، فقالت: «وغير ذلك من كل ما كان البغي والعدوان فيه واضحًا وإنما جاز للمحتسب النظر في هذه الدعاوى وما ماثلها، لأنه من طبيعة عمله ومشتملات وظيفته»[1].

١/ ٢/ ٢: والوجه الثاني أن للمحتسب إلزام المدعى عليه للخروج من الحق الذي عليه وليس هذا على العموم في كل الحقوق وإنما هو خاص في الحقوق التي جاز له سماع الدعوى فيها، وإذا وجبت باعتراف وإقرار مع تمكنه ويساره فيلزم المقر الموسر الخروج منها ودفعها إلى مستحقها لأن في تأخيره لها منكرًا هو منصوب لإزالته.

٣/١: وجوه الافتراق بين القضاء والحسبة

١/٣/١: وجهان في قصورها عن أحكام القضاء

أحدهما: قصورها عن سماع عموم الدعاوى الخارجة عن ظواهر المنكرات من الدعاوى في العقود والمعاملات وسائر الحقوق والمطالبات.

وثانيهما: أنها مقصورة على الحقوق المعترف بها، فأما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز للمحتسب أن يسمع بينة على إثبات الحق، ولا أن يحلِف يمينًا على نفس الحق، والقضاة والحكام بسماع البينة وإحلاف الخصوم أحق.

---

(١) د. سهام مصطفى أبو زيد، الحسبة في مصر الإسلامية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ص٢١٨.

١/٣/٢: وجهان في زيادتها على أحكام القضاء

أحدهما: أنه يجوز للمحتسب التعرض لتصفح ما يأمر به من المعروف وينهى عنه من منكر وإن لم يحضر إليه من يدعي على آخر أي خصم مستعد، وليس للقاضي أن يتعرض لذلك إلا بحضور خصم يجوز له سماع الدعوى منه فإن تعرض القاضي لذلك خرج عن منصب ولايته وصار متجوزًا في قاعدة نظره .

والآخر: أن للناظر في الحسبة من سلاطة السلطنة واستطالة الجاه فيما يتعلق بالمنكرات ما ليس للقضاة؛ لأن الحسبة موضوعة على الرهبة فلا يكون خروج المحتسب إليها بالسلاطة والغلظة تجوزًا فيها ولا خرقًا، والقضاء موضوع للمناصفة فهو بالأناة والوقار أحق أو أخص.

المبحث الثاني

الفرق بين الحسبة والمظالم

١/٢: ولاية المظالم

ولاية المظالم، كما قال عنها الماوردي: «نظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة»[١]، أو كما عرفها ابن خلدون: «هي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطة ونصفة القضاء، وتحتاج إلى علو وعِظم ورهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي، وكأنه يمضي ما عجز القضاة أو غيرهم (لعله يقصد المحتسب) عن إمضائه»[٢]. ويعتبرها بعض الفقهاء المحدثين قريبة الشبه في العصر الحاضر من المحكمة العليا أو السلطة القضائية العليا التي تنظر في المظالم الواقعة على الأفراد من ذوي النفوذ والسلطان في الدولة مما لا يستطيع القضاء العادي بحكم إمكاناته أن ينظر فيها.

وهذا الكلام قد كان يصح قبل نشأة المؤسسات وتحديد اختصاصاتها في الدولة العصرية، على تحفظ بالغ الأهمية، وهو أنه لم يكن في الدولة الإسلامية ـ تاريخيًّا ـ محاكم ذات درجات، ولا قضاة متفاوتو السلطة حتى يُدعى بعلو درجة قضاء المظالم.

وهو على كل حال لا يسوغ في العصر الحاضر، حيث نظمت ولاية القضاء موضوعًا ومكانًا بما لا يدع لقاضٍ مجالًا لاجتهاد في نظر ما لا يختص بنظره بحكم ترتيب ولاية المحاكم. ولطبيعة تقسيم السلطة في الدولة الإسلامية، عدها فريق من الفقهاء أسمى وأقوى الولايات الثلاث، ولذا يقوم بها من كان جليل القدر عظيم الهيبة، ظاهر الحكمة، قليل الطمع، كثير الورع فإن قيامه بعمله هذا يحتاج إلى سطوة الحماة وثبت القضاء، ولذا كان من سلطانه تنفيذ ما لم ينفذ من أحكام القضاة بعجزهم عن تنفيذه والنظر فيما عجز عنه المحتسب من ردع ذوي القوة والسلطان.

---

(١) الإمام الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٩٨.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٢٢.

وقد أورد الماوردي اختصاصات والي المظالم في الأحكام السلطانية في أقسام عشرة[1]، ويظهر منها أن الغرض الأساسي من وجود المظالم هو وقف تعدي ذوي الجاه والحسب أو كبار الموظفين وعمال الدولة إذا اعتدوا على حقوق الناس[2].

ونقلها عنه أبو يعلى الفراء والنويري، وهي في إيجاز:

ـ النظر في تعدي الولاة على الرعية؛ ليقدمهم إن أنصفوا ويكفهم إن عفوا، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا، ويشبه في القانون الحديث أمور الاعتداء الإداري. فكان للديوان دوره في قمع ظلم معاوني الخليفة من الولاة. وفي نهاية القرن الثامن الهجري مَثُل أحد المحتسبين أكثر من مرة أمام محكمة أو ديوان المظالم لارتكابه أخطاء خطيرة أثناء مباشرة عمله[3].

ـ جور العمال فيما يجبونه من الأموال فيرجع فيه إلى القوانين العادلة وينظر فيما استزادوه، فإن رفعوه إلى بيت المال أمر برده، وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأربابه.

ـ محاسبة كتَّاب الدواوين على ثبوت الأموال التي يدونونها، وهذه الوظيفة تشبه وظيفة محاكم المحاسبات في فرنسا.

ـ تظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم، ويشبه نظر مجلس الدولة للتسويات.

ـ رد الغصوب السلطانية التي تغلَّب عليها الولاة بالظلم والجور، كذا رد الغصوب التي استولى عليها ذوو الجاه والشوكة من الضعفاء.

ـ مشارفة الوقوف، وهي ضربان: عامة بتصفحها وإن لم يكن بناءً على تظلم منها، وخاصة تكون بناءً على تظلم يقدم إليه.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٩٧ وما بعدها.

(٢) د. محمد سليم العوا، قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية، مجلة إدارة قضايا الحكومة، عدد ٤ من السنة الثانية عشرة، ص٩٨١، حيث قال: «ورغم أن المرويات عن خلفاء الأمويين والعباسيين ما يفيد أن قضاء المظالم كما يكون بين الولاة والعمال (وهم الموظفون العموميون) من جهة، وبين أفراد الشعب من جهة أخرى، يكون كذلك بين خصمين من أفراد الناس إذا كان الظالم فيها من ذوى النفوذ والجاه».

(٣) Tyan (Emile): Histoire de L'organisation Juaiciare en pays a Islams Lemx ed Leiden E.J.Bnill، ١٩٦٠ ص ٤٥٩.

- تنفيذ ما وقف القضاة من أحكامها لضعفهم عن إنفاذها.

- تنفيذ ما عجز عنه ولاة الحسبة في المصالح العامة.

- مراعاة العبادات الظاهرة كالجُمَع والأعياد والحج والجهاد.

- النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين.

ويرى المقريزي أن محكمة المظالم لم تكن تنظر قضايا الأفراد وحدها، بل تعدى اختصاصها إلى الفصل في شكاوى الشعب عامة، فإنه في سنة ٦٦٣ هـ، ارتفعت أثمان الغلال وندر وجود الخبز. فذهب السلطان بيبرس إلى دار العدل وأمر بتخفيض أسعارها[١].

وهذه الاختصاصات التي ذكرها الماوردي أصبحت أساسًا لمهام مجلس الدولة، والمحاكم الإدارية، ومجالس التأديب لكبار الدولة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن القول بأن نظام المحاكم أو قضاءه يؤدي - على نحو ما فهمه بعض الكاتبين، إلى جانب وظيفته (كقضاء إداري) وظيفة القضاء المستعجل الاستئنافي تصور غير صحيح ولا يستند أصحابه إلى دليل أو حقائق تاريخية[٢].

كما أنها أصبحت أساسًا لاختصاصات «النيابة الإدارية»، من التدقيق والتفتيش والتحري على موظفي الدولة بمن فيهم الكبار، واختصاصات النيابة، حيث يقول الماوردي عن الأقسام الثلاثة الأولى: «وهذه الأقسام الثلاثة لا يحتاج والي المظالم في تصفحها إلى متظلم». وفي هذا علاقة واضحة باختصاصات النيابة في عصرنا الحاضر، فهي التي تحرك الدعوى من تلقاء نفسها بدون طلب من متظلم، كما نجد لوظيفة ديوان المحاسبة أساسًا في اختصاصات ديوان المظالم[٣]، ويمكن القول إن قضاء المظالم صفته الغالبة هي صفة القضاء الإداري المتخصص.

هذا واختصاصات الولايات المشار إليها داخلة في باب السياسة الشرعية فيجوز

---

(١) تقي الدين بن أحمد المقريزي، الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٢، ص٢٠٥.
(٢) د. محمد سليم العوا، قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٩٨٩ وما بعدها.
(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٩٧ وما بعدها.

للحاكم ـ بحكم ولايته ـ في الحدود الشرعية أن يزيد فيها أو ينقص أو يبدل؛ تحقيقًا للعدل في صوره المختلفة بين الناس جميعا.. فولاية الخليفة رئاسة عامة في شئون الدين والدنيا، وقيام والي المحاكم أو المحتسب بمباشرة اختصاصه، يعد نيابة عن الحاكم الذي ولاه دون أن تقيد هذه النيابة واجبه في رفع جور الولاة والعمال على الرعية، كما نص الفقهاء المسلمون بلا خلاف بينهم نعرفه.

أما ما بين الحسبة والمظالم، فبينهما شبه مؤتلف وفرق مختلف.

٢/ ٢: الشبه الجامع بين الحسبة والمظالم

ـ موضوعهما مستقر على الرهبة المختصة بسلاطة السلطة وقوة الصرامة.

ـ جواز التعرض فيهما لأسباب المصالح والتطلع إلى إنكار العدوان الظاهر.

٢/ ٣: الفرق بين الحسبة والمظالم

ـ أن النظر في المظالم موضوع لما عجز عنه القضاة والناظر في الحسبة، ولذلك كانت رتبة المظالم أعلى ورتبة الحسبة أخص.

ـ يجوز لوالي المظالم أن يوقع إلى القاضي والمحتسب، ولا يجوز للقاضي أن يوقع إلى والي المظالم، ويجوز له أن يوقع إلى المحتسب ولا يجوز للمحتسب أن يوقع إلى واحد منهما.

وهناك مسألتان نقف عندهما فيما عرضنا له من اختصاصات ديوان المظالم والحسبة:

إحداهما: أن ما يتعلق باختصاصات ولاية المظالم بالجانب الديني فيما يختص بمراعاة استيفاء حقوق الله كالعبادات الظاهرة والحقوق المشتركة بين حق الله وحق العبد، كالعدوان على حقوق المواطنين وحرياتهم، هو مجال مشترك بين ولاية المظالم وولاية الحسبة، ومقصود الولايتين فيه واحد وإن كان والي المظالم أقدر على تحقيق المقصود من المحتسب ولكن يراعى أن والي الحسبة منصوب لهذا الاختصاص أصلًا، فالاشتراك في الوظيفة من بعض الوجوه هو نوع من التعاون على البر ولا تعارض ثمة في عمل الولايتين كل في مجاله وحدود صلاحيته.

وذكر الدكتور حمدي عبد المنعم في «ديوان المظالم»، صورًا لاستيفاء والي المظالم لحقوق الله مما يعجز عنه المحتسب بحكم ولايته، مثل ما قرره أيبك في جلسته لنظر المظالم حول منع تداول المشروبات الكحولية ومصادرته ما كان موجودًا منها وإراقته على الأرض. وما ذكره تيان[1]، أنه في عام (٦٦١هـ ـ ١٢٣٦م)، قرر السلطان وهو يرأس محكمة المظالم إبعاد وطرد العاهرات من مدينة القاهرة إلى خارجها. وأنه في سنة ٣٠٢ هـ قرر الوزير «علي بن عيسى»، وهو يرأس جلسة المظالم إحضار شخص كان يدعي النبوة وحاكمه وقضى عليه بالسجن.

وثانيهما: تتعلق بالجانب الإداري أو التنفيذي من اختصاصات والي المظالم، كالنظر فيما عجز عنه ولاة الحسبة في المظالم العامة من ردع ذوي السلطان والجاه، وإزالة منكراتهم. ومن الاختصاصات التنفيذية كذلك تنفيذ ما وقف من أحكام القضاة لعجزهم عن إنفاذه، ومراعاة العبادات الظاهرة. ولا شك في أن مواطني الدولة أو الخلافة الإسلامية مسلمين وغير مسلمين تمتعوا منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنًا من الزمان بقدر من الحماية الفريدة ضد تعسف السلطات الحاكمة، بفضل ديوان المظالم الذي يفوق في اختصاصاته كثيرًا من أجهزة الرقابة الحالية وعلى رأسها مجلس الدولة. وإذا كان هذا الديوان لم يحقق الغرض منه في بعض فترات التاريخ لما لحق الدولة فيها من عوامل الضعف والفساد، التي تركت أثرها السيئ في كل شعبة من شعب الولايات فإن ذلك لا يخل بجوهر ديوان المظالم والدور العظيم الذي قام به في سبيل حماية الشرعية وإقرار العدالة حقبة طويلة من الزمان، وصلاحيته للقيام بذات المهمة في عصرنا الحاضر، وفى كل عصر لو أحسن اختيار القائمين عليه والعاملين فيه من بين العلماء في الشريعة ممن لا يخشون في الحق لومة لائم[2]، وأخذت الدولة نفسها حاكمًا ومحكومين بالتزام شرع الله.

---

(١) Tyan (Emile): Histoire de L'organisation Juaiciare en pays a Islams Lemx ed Leiden E.J.Bnill، ١٩٦٠ ص ٤٦٢.

(٢) د. حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم، دار الشروق، ط القاهرة، ص٣٣٢ ـ ٣٣٤.

المبحث الثالث

ديوان المظالم والقضاء

يذهب بعض الباحثين إلى أن نظام القضاء الإداري في مصر يمكن أن يعد تطويرًا لنظام المظالم الذي مر بمراحل عدة في العصور الإسلامية من بعض الوجوه، ولكن يظل أضيق اختصاصًا وأقل سلطانًا. ونحن مع من يرى من الباحثين أن دعاوى الإلغاء هي في جوهرها دعاوى حسبية (أي دعاوي في الحسبة) وتفصيل ذلك يرد في مبحث لاحق.

وقد أورد د. حمدي عبد المنعم في كتابه «ديوان المظالم» فقرات لكثير من الفقهاء والدارسين المحدثين، تشير إلى هذا الشبه بين نظام المظالم ومجلس الدولة والمحاكم الادارية الحديثة، وكلها تدور حول مقاومة جور ذوي السلطان والجاه (موضوع بحثنا)، وفى هذا الدور مساندة فعالة للمحتسب فيما يعجز عن إنفاذه في حقهم لتغيير منكراتهم التي تمس صالح المجتمع وتتعلق بحقوق الله.

ومن بين هذه الفقرات التي أشرنا إليها ما أوردته الموسوعة العربية الميسرة من أن: «ديوان المظالم هو هيئة شبه قضائية، عرفها التاريخ الإسلامي، ونشأت تدريجيًا لفض وحسم المنازعات التي يعجز القضاء عن نظرها، ولبسط سلطان القانون على الولاة ورجال الدولة، وهو يشبه في هذه الناحية نظام القضاء الإداري في كثير من الدول»[(١)]، وما ذكره الدكتور العوا من أن «قضاء المظالم صفته الغالبة هي صفة القضاء الإداري»[(٢)].

وما قاله الدكتور الطماوي من «أن السبب الأصيل لنشأة هذا النظام هو بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة، ممن قد يعجز القضاء عن إخضاعهم لحكم القانون، ولهذا فإن نظام المظالم في الدولة الإسلامية قريب الشبه إلى حد كبير من نظام القضاء الإداري بمدلوله الحديث»[(٣)].

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة، مؤسسة فرانكلين، ص٨٤٠.

(٢) د. محمد سليم العوا، قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٩٨١.

(٣) د. سليمان الطماوي، التطور السياسي للمجتمع العربي، دار الفكر العربي، ١٩٩٨، ص٨٨.

وما قاله الدكتور فتحي عثمان: «إن قاضي المظالم ينظر في القضايا التي يقيمها الأفراد والجماعات على الولاة إذا انحرفوا عن طريق العدل والإنصاف» وبذلك يكون مجلس المظالم على حد تعبير الدكتور «جومرد» في المكانة العليا من القضاء الاداري[1]. وإلى نفس الرأي ذهب الأستاذ سلام مدكور[2]، والدكتور علي الزين[3]، والدكتور محمد فؤاد مهنا[4]، والمستشار محمد ماهر[5]، والدكتور ضياء الدين الريس[6]، فقالوا بأن: «قضاء نظام المظالم هو في حقيقته قضاء إداري، أو أن ولاية المظالم تمثل القضاء الإداري في وقتنا الحاضر، أو أشبه ما يكون من الناحية الغالبة على اختصاصاته بالقضاء الإدارى وهو أحد قسمي مجلس الدولة».

ولديوان المظالم وجه إشراف على تطبيق مبدإ الشرعية في الميدان الإداري العام، مما يلحقه من بعض الوجوه باختصاصات المحكمة الدستورية العليا إضافة إلى وجه الشبه بالقضاء الإداري. وفي هذا المعنى يقول الدكتور عبد الفتاح حسن: «إن ديوان المظالم كان مجلسًا يشرف على تطبيق مبدإ الشرعية، ويجمع بين قوة الإدارة، وعدالة القاضي، وحكمة الفقيه، يتعاونون جميعًا على رفع الظلم أيًّا كان مصدره، سواء ما نتج عن جور الإدارة العامة، أو قضاتها، أو عن تحدي ذوي الجاه والسلطان للقانون أو لأحكام القضاة. وهو يشرف على تطبيق مبدإ الشرعية في الميدان الإداري العام، وفي ميدان المعاملات الخاصة، وكذلك في ميدان العبادات عندما يعجز المحتسب عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[7].

---

(١) فتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه، مكتبة وهبة، ص٢١٣.
د. عبد الجبار الجومرد، هارون الرشيد، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠١م، ج٢، ص٣٥٥.

(٢) سلام مدكور، القضاء في الإسلام، دار الكتاب الحديث، ص١٤٢.

(٣) د. علي الزيني، مدخل القانون والنظام القضائي في مصر، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨، ص١٢٣.

(٤) د. فؤاد مهنا، مسئولية الإدارة في تشريعات البلاد العربية، معهد البحوث والدراسات العربية ـ القاهرة، ١٩٧٢، ص٢٧.

(٥) محمد ماهر، الكفاح ضد الجريمة في الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢، ص٤٤.

(٦) د. ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مطبعة الرسالة، ١٩٥٧، ص٢٧٠.

(٧) د. عبد الفتاح حسن، القضاء الإداري في الإسلام، مقالة بمجلة مجلس الدولة، ١٩٦٠، ص٣٧٠، ٣٧١.

ولأن وظيفة المظالم تجمع بين القضاء والإدارة والتنفيذ فقد انعكست طبيعتها الخاصة على تشكيل ديوان المظالم. وذكر الماوردي أن مجلسه يتكون من «الحُماة والأعوان والقضاة والحكام والفقهاء والكتَّاب والشهود»، ومهمتهم الشهادة على أن ما أصدره القاضي من الأحكام لا ينافي الحق والعدل[1]. أي من الجند ووكلاء النيابة والمحامون والكتاب والشهود الذين هم شهود القاضي لا شهود المدعى عليه في تصورنا الحالي عند بعض فقهائنا المحدثين[2].

ولم تعرف ولاية المظالم في الصدر الأول بخلاف الحسبة التي مارسها النبي ﷺ وتابعه عليها الخلفاء من بعده، وجعلوها ولاية من ضمن الولايات نصب لها من يقوم بأمرها. ولعل أول ظهورها في أثناء خلافة الإمام علي رضي الله عنه ما يقرره الماوردي: «واحتياج علي رضي الله عنه حين تأخرت إمامته واختلط الناس فيها وتجوروا إلى فضل صرامة في السياسة وزيادة تيقظ في الوصول إلى غوامض الأحكام، ولم يخرج إلى نظر المظالم المحض لاستغنائه عنه»[3].

ولكنها أصبحت في عهد الأمويين والعباسيين جزءًا من نظام القضاء في الدولة يتولاه الخليفة نفسه أو ينيب عنه من يقوم بالنظر فيه. وكان عمر بن عبد العزيز ـ الخليفة العادل ـ أول من باشر بنفسه أمر المظالم وتابعه عدد من خلفاء بني العباس.

ويستحق الذكر هنا اهتمام فريق من فقهائنا في القديم والحديث بتفنيد الزعم باتصال نظام المظالم بالسلطة السياسية وانفصاله ـ بزعم بعض المستشرقين مثل «جب» و«كولسون» ـ عن الشريعة في القضاء والحكم بدعوى اختلاف مكان انعقاد القضاءين واختلاف الإجراءات التي يطبقها كل من القاضي ووالي المظالم، وكلاهما دعاوى مردودة. فاختلاف مكان الانعقاد ـ حيث كان القاضي يعقد محكمته في المسجد بينما كان والي المظالم يعقد جلسته في مقر الحكم أو الخليفة ـ ليس دليلًا على اختلاف القانون الذي يطبقه كل منهما. كما يرد على الدعوى الأخرى

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٨٠.

(٢) د. مصطفى الرافعي، التنظيم القضائي في لبنان، جامعة الدول العربية، ص٢٠ ـ ١٠٠.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، وانظر محمد سليم العوا، قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية، مقال في مجلة إدارة قضايا الحكومة، عدد ٤ من السنة الثامنة عشرة، ص ٧٨.

بأن القانون الإجرائي شيء والقانون الموضوعي شيء آخر، وقد ذكر الماوردي في شأن الاختصاص القضائي لوالي المظالم أنه لا يسوغ أن يحكم بينهم إلا بما يحكم به الحكام والقضاة[1].

وقد قصدت من تفصيل أوجه الاتفاق والاختلاف، وتحديد الاختصاصات والصلاحيات، بين القضاء والمظالم والحسبة، كون وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي جماع عمل هذه الولايات، فهي بمثابة أنواع لجنس واحد، وعدم الوقوف عند حدود كل ولاية وتجاوزها ينشأ عنه ضرر ومفسدة، وهو أحد أهم أسباب انحراف سلوك بعض الشباب المسلم وتطرف وسائلهم في ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث لم يعرفوا حدوده، وبالتالي تجاوزها إلى ما ليس من اختصاص المحتسب المتطوع بالحسبة فضلًا عن المحتسب المولى، وإخطاؤهم في فهم المقصود من تغيير المنكر باليد، فجوزوا ما لا يجوز لهم من ذلك، وحسبوا أن معناه تغيير ما يظهر من منكر بالقوة والعنف المؤديين إلى فتنة، وكأنهم جمعوا بين الولايات الثلاث بحكم أنها تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]، وهو ما لا يجوز. ولئن كانت الحدود بين هذه الولايات وما تتناوله ليست حدودًا شرعية مرسومة عن الفقهاء بوصفها وضبطها على وجه يمنع معه التداخل والتنازع بينها، فكان الفصل بينها بسبب ذلك دقيقًا والتمييز بين اختصاص كل منها في بعض الأحوال عسيرًا، فإن المرجع في ذلك على العموم ما تحويه مراسيم التولية في كل منها من بيان وتفصيل، إذ لولي الأمر ـ بما له من الولاية العامة ـ أن يجمع بينها فيجعلها لشخص واحد، وأن يفرق حسبما يرى، فينصب لكل ولاية من يقوم بها، وقد يضم إلى والي الحسبة بعض ما يكون لوالي المظالم أو للقاضي، وبالعكس، ويختلف ذلك باختلاف البلاد والأزمان[3].

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص١٠٤، وانظر محمد سليم العوا، قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩٩٧.

(٢) انظر تفعيل وتأصيل ذلك في كتاب دعاة لا قضاة للمستشار حسن إسماعيل الهضيبي، كلية الاتحاد الإسلامي العالمي ١٩٨٤، ط١، ص٩٥ ـ ١٠٥.

(٣) علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٦٨، ٥٦٩.

ونحن نجد في زماننا الحاضر أن الدساتير تتولى تحديد مثل هذه الاختصاصات وإن اختلفت أسماء الولايات أو الجهات المنصوبة للقيام بها، كما سبقت الإشارة إلى بعضها، وكما سيأتي ذكره في مكانه من البحث. وفي هذه المعاني يقول ابن القيم: «عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف. وليس لذلك حد في الشرع»[1].

ولئن كان جمهور الفقهاء يَعُدّ ولاية المظالم أقوى الولايات الثلاث لأنها كما قال الماوردي: «تقوم على التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة»، فإن ذلك لا يجعلها في نظرنا في منزلة ما أنزل. وقد أشار إلى ذلك المعنى ابن تيمية، وابن القيم وغيرهما حيث قالوا: «جميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[2]. وهي مسئولية الأمة جمعاء عن رفع الظلم عن العباد ومحاربة الفساد. وهما سبب هلاك الأمم، واندثار الحضارات؛ فهي إذن بمثابة جهاز المناعة للأمة وحماية الحقوق والحريات، ومن ثم كانت منزلتها بين الولايات عالية القدر عظيمة الأهمية. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو ـ كما يقول ابن القيم ـ «قاعدة الحسبة وأصلها» هو بعبارة الإمام الغزالي «القطب الأعظم في الدين، وهو المهمة التي ابتعث الله لها النبيين أجمعين»[3].

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٢٣٩.
(٢) المرجع السابق، ص٢٣٨.
(٣) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٦.

المبحث الرابع

الحسبة وعلاقتها بالشرطة

لقد سبق أن استعرضنا نظام الحسبة والقضاء والمظالم ونرى لكي تتضح معالم هذه النظم وتتضح ما بينها من أوجه شبه وأوجه اختلاف أن نعرض في إيجاز لنظام الشرطة في الدول الإسلامية استكمالًا لبحثنا لهذه النظم وبيان أهم اختصاصاتها التي يشهد التاريخ بما طرأ عليها من تغيرات من عصر إلى عصر، وبما جرى بينها من تداخل أو تقارب.

ومع تطور وظيفة الشرطة منذ بدايتها في النظام الإسلامي تغيرت كذلك الأسماء التي عرفت بها مثل «العسس»، و«الشرطة»، و«الولاية»، وسمي القائمون بها بأسماء مختلفة منها «الجلواز» و«صاحب الشرطة» و«الوالي» و«متولي المدينة».

ويعرف الدكتور حسن إبراهيم الشرطة بأنها هي: «الجند الذين يعتمد عليهم الخليفة أو الوالي في استتباب الأمن وحفظ النظام والقبض على الجناة المفسدين وما إلى ذلك من الأعمال الإدارية التي تكفل سلامة الجمهور وطمأنينتهم»[1].

وذكر ابن خلدون في مقدمته عن وظيفة الشرطة وتطورها فقال:

«وكان أيضًا النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية بالأندلس، والعبيديين بمصر والمغرب، راجعًا إلى صاحب الشرطة وهي وظيفة أخرى دينية (يقصد غير المظالم) كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول توسع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلًا، فيجعل للتهمة في الحكم مجالًا، ويعرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم ويقيم الحدود الثابتة في محالها ويحكم في القطع والقصاص ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة.

«ثم تنوسي شأن هاتين الوظيفتين (المظالم والشرطة) في الدول التي تنوسي

(١) حسن إبراهيم، النظم الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠١م، ص٢٦٠، و حسن إبراهيم حسني، تاريخ الإسلام، دار الجيل، ٢٠٠١م.ج١، ص٤٦.

فيها أمر الخلافة، فصار أمر المظالم راجعًا إلى السلطان، وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين: منها وظيفة التهمة على الجرائم وإقامة حدودها، ومباشرة القطع والقصاص حيث يتعين، ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى تارة باسم الوالي، وتارة باسم الشرطة. وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعًا، فجمع ذلك للقاضي مع ما تقدم، وصار ذلك من توابع وظيفة ولايته. وكان أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدادها أولًا، ثم الحدود من استيفائها، وكان الذي يقوم بهذا الاستبداد وباستيفاء الحدود بعده إذا تنزه عنه القاضي يسمى صاحب الشرطة، ثم عظمت مهمتها في دولة بني أمية بالأندلس ونوعت إلى (شرطة كبرى - وشرطة صغرى). وجعل حكم صاحب الكبرى على الخاصة والدهماء، وجعل له الحكم على أهل المراتب السلطانية والضرب على أيديهم في الظلمات، وعلى أيدي أقاربهم ومن إليهم من أهل الجاه، وجعل صاحب الصغرى مخصوصًا بالعامة. وفي رقابة الترك يتخيرونهم لها في النظر بما يظهر منهم من الصلابة والمضاء في الأحكام لقطع مواد الفساد وحسم أبواب الدعارة وتخريب مواطن الفسوق وتفريق مجامعه، مع إقامة الحدود الشرعية والسياسية كما تقتضيه رعاية المصالح العامة في المدينة»[1].

وقد عبر صاحب «التيسير في أحكام التسعير» عن العلاقة بين وظيفة الشرطة والحسبة بقوله: «الحسبة بين خطة القضاء وخطة الشرطة، جامعة بين نظر شرعي ديني وزجر سياسي سلطاني»[2].

وعبر الدكتور عبد الوهاب العشماوي عن هذه العلاقة بقوله: «إن ولاية الحسبة على النحو الذي عرفتها به الشريعة الإسلامية وطبقتها به هي نوع من الهيئات ذات الولاية البوليسية القائمة في بعض النظم الحديثة»[3].

ونحن لا نوافقه على هذا الوصف وإن كنا نوافقه على وصفه لها في موضع آخر

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٢٢، ٢٥١.

(٢) أحمد بن سعيد، التيسير في أحكام التسعير، حققه ونشره إقبال موسى، ١٩٦٨، ص٢٠، مشار إليه في الحسبة في مصر الإسلامية، د. سهام مصطفى أبو زيد، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

(٣) د. عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي، مرجع سابق، ص٣٤٣.

من كتابه: «وعلى وجه العموم كان اختصاصه (يقصد المحتسب) شاملًا لكل ما هو أمر بالمعروف أو نهي عن المنكر». وهو الوصف الذي اختاره الماوردي في الأحكام السلطانية وابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية والسياسة الشرعية[1]. ونقل عنهما الدكتور العشماوي وصفه الآخر.

ولا شك في أن ثمة أوجه شبه بين الحسبة والشرطة سواء من حيث المكانة في الدولة وتقلد ولايتهما كبار القادة في الأمة، أو من حيث ما يجب توافره من شروط في اختيار المحتسب أو صاحب الشرطة من حيث توافر العدالة والثقة والأمانة والهيبة، أو من حيث اهتمام الوظيفتين بقمع الفساد وأهله ونشر الفضائل في المجتمع وإقرار العدل في الناس مما هو أمر بمعروف أو نهي عن منكر، أو من حيث اتخاذ الأعوان في أنحاء البلاد. وفي كثير من الأحوال كان المحتسب يستعين بوالي الشرطة كما يستعين بوالي المظالم لشد أزره فيما عجز عنه من مهمته أو فيما يوقعه من تعزير.

ومع ذلك فثمة أوجه اختلاف بارزة بين الولايتين أو الوظيفتين. فكما يقول ابن خلدون في مقدمته: «كانت الشرطة في بداية أمرها وظيفة دينية، وذلك أن موضوعها هو تنفيذ العقوبات الشرعية، ثم صدر أمر من القاضي بمنع الشرطة من التكلم في الأحكام الشرعية» (لتغيير الأحوال في الدولة) «وقد لا يتفق إجراء الشرطة مع الشرع ولا مع إجماع الفقهاء وإنما إجراء تتخذه السلطة الحاكمة لمعالجة أمرها» (كما هو الحال في زماننا الحاضر). «على حين كان المحتسب على عكس ذلك فقد كان يبحث عن المنكرات التي تتصل بالدين ويعمل على استئصالها وفقًا لأحكام الشريعة».

ونحن نضيف: وما كان يتصل بالدنيا كالمعاملات وغيرها إلى ما ذكر في اتصالها بالدين، كما نشير كذلك إلى غياب المحتسب ووظيفته الدينية والدنيوية، في هذا الزمان، اللهم إلا في قلة من الأقطار العربية والإسلامية وعلى وجه ضعيف قاصر، كهيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المملكة العربية السعودية، وبعض دول الشمال الإفريقي، ومعنى ذلك أن الشرطة وهي إدارة تنفيذية كالحسبة قد تتفق

(١) المرجع السابق ص٣٣٦، وانظر الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٢٩. وانظر ابن القيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص٢١٩.

فيما تقوم به مع الشرع إذا وافق ذلك هوى الحكام، وقد لا تتفق مع الشريعة إذا خالفت هواهم.

ولكن الحسبة لا تضع في حسابها بأي حال من الأحوال مبتغى الحكام ومقصدهم، وإنما ميدانها هو أوامر الشرع الصريحة ونواهيه القاطعة[1].

وكان لصاحب الشرطة الحق في أن يجري التحريات عن الجرائم التي تبلغ له، أو عن المشتبه في أمرهم تحريات علنية أو سرية[2]. وليس هذا للمحتسب فقد كان يبحث عن المنكرات الظاهرة ويأمر بإزالتها، وليس له أن يتجسس على أحوال الناس للوصول إلى المنكر[3]، بل عليه منع انتهاك حرمة البيوت لكشف ما لم يظهر من المحظورات[4]. ولا فرق بين المسلم والذمي في المعاملة، فكلاهما مكلف بتنفيذ ما عليه من واجبات، وأخذ ما له من حقوق حسب الشرع والعهد، ذلك أن المعاملات في المجتمع الإسلامي تكشف الحسبة عن قواعدها، وأول ما يلاحظ أن تلك القواعد العامة يقصد بها جميع الناس دون تمييز في الدين أو الجنس أو المنصب، فليس للخليفة أو القاضي أو أرباب الولاية امتياز، وللمحتسب أن يحتسب عليهم جميعا[5].

وفي ميسور صاحب الشرطة أن يأمر بسجن الشخص المشتبه في أمره ليجري التحريات عنه ـ على ذمة التحقيق بعد إذن النيابة، كما نعمل الآن ـ ويمكن تعذيبه ليحمله على الاعتراف[6]، وليس للمحتسب أو القاضي ذلك، ولا لصاحب الشرطة في الدول الديمقراطية المتقدمة.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٢٢، ٢٥١.
(٢) د. سهام مصطفى أبو زيد، الحسبة في مصر الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٣٩.
(٣) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٥، الشيرازي، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مرجع سابق، ص ٢٤٥.
(٤) الشيرازي، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مرجع سابق، ص٢٤٤.
(٥) الشيرازي، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص١١٤ مشار إليه في د. إسحق موسى الحسيني، «أحكام الحسبة في الإسلام»، مرجع سابق، ص١٩٥.
(٦) أبو يوسف، الخراج، ص١٠٧، مشار إليه في الحسبة في مصر الإسلامية، د. سهام مصطفى أبو زيد، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

ولصاحب الشرطة النظر والفصل في قضايا الاعتداءات[1]. وليس للمحتسب ذلك.

وبسبب هذا التشابه أو التداخل بين الحسبة وهذه الولايات الثلاث (القضاء والمظالم والشرطة) فقد تقلدها أحيانًا الخليفة فكان محتسبًا وشرطيًّا[2].

وفي حوالي سنة ٤٠٠ هـ منع القاضي أصحاب الشرطة من التكلم في الأحكام الشرعية، ثم أنهى الخليفة النزاع بأن أضاف للقاضى النظر في المظالم[3]. وكثيرًا ما جمع ما بين الشرطة والقضاء في يد واحدة[4]، بل وكثيرًا ما أضيفت الحسبة إلى أعمال صاحب الشرطة في مصر[5]. فمثلًا ولَّى الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي «غينًا الصقلي» الشرطتين والحسبة بمصر والجيزة[6].

وذكر القلقشندى ما يفيد إسناد الحسبة إلى صاحب الشرطة في عهد الدولة الفاطمية بأن أورد في كتابه صبح الأعشى نص أمر سلطاني لصاحب الشرطة بتولي الحسبة بيَّن فيه اختصاصاته ومنها: مشارفة أمر ذوي الهيئات وإلزامهم بما يليق بمناصبهم من تنزه عن المنكر، وإلزام ذوي الهيئات بالصيانة التي تناسب مناصبهم وتوافق مراتبهم وتنزه عن الأدناس مكاسبهم وتصون عن الشوائب شاهدهم وغائبهم، ويتضمن النص ما هو من باب الإنكار على ذوي الجاه والهيئات، كما عرض الأمر للجوانب الإدارية والمالية والأخلاقية الواجب توافرها فيهم[7].

كما ذكر القلقشندي أن القاضي قد يتقلد الحسبة إضافة إلى عمله في قوله: «إن

---

(١) د. سهام مصطفى أبو زيد، الحسبة في مصر الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

(٢) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، مطبعة بولاق - القاهرة، ١٣١٢هـ ج١، ص٥٢، ٥٣، مشار إليه في الحسبة في مصر الإسلامية، د. سهام مصطفى أبو زيد، مرجع سابق، ص٢٤٠.

(٣) الكندي، الولاة والقضاة، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٩٥٨، ص٦٠٤. مشار إليها في «الحسبة في مصر الإسلامية»، د. سهام مصطفى أبو زيد، مرجع سابق، ص٢٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص٣٩٠.

(٥) القلقشندي، صبح الأعشى، ط دار الكتب المصرية، القاهرة، ج٣، ص٤٨٧.

(٦) ابن منجب الصيرفي، الآثار، ص٣٥، مشار إليه في الحسبة في مصر الإسلامية، د. سهام مصطفى أبو زيد، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٧) القلقشندي، صبح الأعشى، مزجع سابق، ج١١، ص٢١٠.

الحسبة في عهد الخلفاء العباسيين كانت تفوض لشخص مختص، لا ليشتغل بغيرها من المناصب والأعمال إلا أن هذا لم يكن عادة متبعة في كل الأحوال، بل وردت آثار تدل على أن الحسبة قد يتقلدها القاضي، إضافة إلى عمله. فمن ذلك: أن «المسترشد العباسي» (٥١٣: ٥٢٩هـ)، قد ولى القاضي «أبا القاسم علي بن الحسن الزيني»، ولاية القضاء، ضامًّا إليها ولاية الحسبة، ويدل على هذا ما جاء في سجل التولية[١].

كما أن «الناصر لدين الله العباسي» (٥٧٥: ٦٢٢هـ)، قد ولى الحسبة القاضي «محيي الدين أبا عبد الله محمد بن فضلان»، وكتب بذلك سجلا[٢].

وفي عهد الدولة الفاطمية كانت الحسبة داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها من يختاره، ويثبت ذلك ما نقله القلقشندى في كتابه صبح الأعشى أن الحاكم بأمر الله الفاطمي كتب (للحسين بن علي بن النعمان)، لقضاء الديار المصرية وأجناد الشام وبلاد المغرب مضافًا إلى ذلك النظر في دور الضرب والغيار وأمر الجوامع والمساجد. وكذلك فعل العاضد الفاطمي إذ أسندها إلى ولاية قاض[٣].

---

(١) المرجع السابق، ج١٠، ص٢٦٤ ـ ٢٧٦.
(٢) المرجع السابق، ص٢٩١.
(٣) المرجع السابق، ص٣٨٤.

الفصل الرابع

الحسبة بوصفها نظام اتهام والأنظمة المشابهة في التشريع الوضعي

تمهيد

إن أهمية هذه الدراسة متعددة الفوائد؛ لتعدد جوانبها فلها بُعْدها التاريخي والتراثي القومي، كما أن لها بُعْدها القانوني في مجال الدراسة المقارنة وهي بكل أبعادها ـ التاريخية والاجتماعية والتراثية والقانونية ـ ذات أهمية خاصة لنا في زماننا هذا الذي يشهد صحوة إسلامية في أرجاء العالم الإسلامي، لا سبيل إلى تجاهلها، يواكبها يقظة حضارية وتوجه شعبي قوي نحو تصحيح أوضاعنا الاجتماعية والثقافية والسياسية ذلك أن من شأن هذه الدراسة وأمثالها في ميادين أخرى أن تضيء لنا السبيل إلى بلوغ أهدافنا الكبرى وتضع أيدينا على مفتاح التغيير.

إن نقطة افتراق المجتمعات الإسلامية المعاصرة عن ذاتها التاريخية والعقائدية حدثت في أواخر القرن الماضي حين تمكنت الدول الاستعمارية من احتلال أرضنا ردحًا من الزمن وإبعادنا عن ذاتنا وعقائدنا وفق مخطط مدروس وضعته ونفذته باقتدار ودهاء، أنفذته بيدها أول الأمر ثم أنفذته بأيدي البعض منا في مرحلة لاحقة، وانتهى بنا الحال إلى ما نشهده من تخلف وتمزق وصراعات يعاني منها عالمنا الإسلامي منذ زمن طويل.

ولكن ريح التغيير قد هبت في زماننا هذا، رحمة من الله بنا ولأمر هو بالغه وإذا صح العزم ووضح السبيل، ولعل في التقاء الصحوة الإسلامية الراهنة باليقظة القائمة، علامة على الطريق إلى غدنا المنشود.

وتأتي هذه الدراسة لتذكرنا بما كنا عليه من قوة حين كانت الشريعة الإسلامية هي القانون الرائد في مجتمعاتنا في كافة المجالات القانونية والمدنية والجنائية والأحوال الشخصية التي مازالت الشريعة تحكمها دون غيرها، ومن ثم فإن للشريعة الإسلامية جذورها الضاربة في هذه المجتمعات منذ قرون بعيدة والتي لم تنكب بسلخها عن شريعتها إلا منذ أواخر القرن الماضي حيث نجح المستعمرون في إحلال قوانينهم الوضعية محل الشريعة الإسلامية، وحكمهم العلماني محل حكمنا الإسلامي، ومنهج حياتهم الغربي محل منهج حياتنا الذي كان يسوده الإسلام.

ولم يكن من الطبيعي أن تساير تلك القوانين المستمدة من بعض التشريعات الوضعية الأوروبية ظروف مجتمعنا وتراثه الديني والتاريخي وأعرافنا الاجتماعية، ومن ثم وقع هذا الانفصام في شخصية الفرد المسلم بين عقيدته وتراثه وأعرافه، وبين هذه القوانين التي فُرضت عليه ردحًا من الزمن، ونشأت هوة ضخمة لا تزال تتسع وتعمق مع الزمن بين القوانين القائمة والواقع الاجتماعي الذي نعيشه. وكان لهذا الانفصام وهذه الهوة أسوأ الآثار وأعمقها في كل مجالات الحياة التي يحياها عالمنا الإسلامي المعاصر.. الأمر الذي يدعونا ـ ونحن بصدد التخطيط الشامل لحياتنا الاجتماعية ـ إلى أن نحاول التعرف على أوضاعنا الحضارية والتاريخية والقانونية حتى يمكن أن يتكشف ضمير المجتمع عن التشريعات الملائمة.

ولا شك في أن الرجوع إلى تراث الفكر الإسلامي ـ ذلك المنهل الزاخر الذي روى تربته المجتمع الإسلامي حقبة طويلة من الزمن ـ لا شك في أن الرجوع إلى ذلك التراث الضخم ودراسته عن وعي وتبصر وسعة أفق، أمر يقتضيه التفكير الملح في تخطيط حياتنا التشريعية والاجتماعية»[1].

---

(١) علي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، دراسة مقارنة بالأنظمة المشابهة في التشريع الوضعي، مؤتمر ابن تيمية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، سنة ١٩٧٨، ص٥٩٩ ـ ٦٠٠.

المبحث الأول

الأنظمة المختلفة للاتهام

١/١: أنظمة الاتهام

عرف الاتهام أنظمة مختلفة:

١/ ١/ ١: نظام الاتهام الشخصي أو الخاص Accusation private:

حيث يقوم المجني عليه أو ورثته برفع الأمر الى القضاء؛ لطلب توقيع العقوبة على الجاني.

ويلاحظ على هذا النظام أنه يفترض أن الجريمة تصيب المجني عليه دون غيره، كما يعاب على هذا النظام أن المجني عليه يتقاعس عن الاتهام لغلبة الجاني وخشية بطشه[١].

١/ ١/ ٢: نظام الاتهام الفردي

هو نظام يبيح لكل فرد في المجتمع أن يرفع الدعوى مطالبًا بإنزال العقاب بالمتهم، سواء ألحقه ضرر مباشر من الجريمة أم لا، على أساس أن الجريمة أمر يخدش ويمس كيانه.

وفي هذا النظام قد يهمل الأفراد رفع الأمر إلى القضاء لأسباب كثيرة، أو قد يعمدون إلى إساءة استعمال هذا الحق نكاية بخصومهم. ولذلك سنرى أن التشريعات التي تتبنى هذا النظام من أنظمة الاتهام تحاول علاج هذين الأمرين، بأن تنيط بهيئة تابعة للدولة سلطة الاتهام بالإضافة إلى حق الفرد في الاتهام، كما أنها تضع من العقوبات والأجزية ما يكفل عدم إساءة استعمال هذا الحق[٢].

---

(١) علي زكي العرابي، المبادئ الأساسية للإجراءات الجنائية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١، وانظر علي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦١٦، ٦١٧.

(٢) علي زكي العرابي، المبادئ الأساسية للإجراءات الجنائية، مرجع سابق، وعلي حسن فهمي، الحسبة فى الاسلام، مرجع سابق، ص٦١٦، ٦١٧.

والحسبة في الإسلام بوصفها نظام اتهام تتبنى ـ فيما يظهر لنا ـ نظام الاتهام الفردي، وهو حق مقرر للأفراد كما يملكه المحتسب ـ المنصوب للحسبة من قبل الدولة ـ وهو يمثل حق الدولة في مباشرة الاتهام في جميع الدعاوى ولا تعارض هناك. ولا محل في هذا النظام للتخوف من إهمال الفرد المسلم في رفع الأمر إلى القضاء على نحو ما ذكر لعموم الأفراد، لأن الفرد المسلم يؤدي فريضة الحسبة تطوعًا في ممارسة حق الاتهام بل واجبة في ذلك نهيًا عن منكر ظاهر أمره الشارع بالنهي عن وقوعه وتغييره إذا وقع.

وسيأتي فيما بعد تفصيل دور الحسبة بوصفها اتهامًا بجانب كونها ولاية قضاء في حدود ضيقة.

١/ ١/ ٣: نظام الاتهام القضائي pourcuite d'offece

أي أن القاضي يتصدى لنظر الدعوى وبمجرد علمه بالجريمة دون حاجة إلى خصم يرفعها.

ويواجه هذا النظام نقدًا أساسيًا يقوم على جعل القاضي خصمًا، وحكمًا، في نفس الوقت، مما يجعله يميل إلى جانب الإدارة[١].

١/ ١/ ٤ : نظام الاتهام العام Accusation pubtique

أي أن تقوم بالاتهام هيئة عامة مستقلة عن القضاء نيابة عن المجتمع. وينتقد هذا النظام بأن تلك الهيئة غالبًا ما تكون تابعة للسلطة التنفيذية مما قد يؤثر على حيدة أعمالها[٢].

والواقع أن تطبيق تلك الأنظمة المختلفة من أنظمة الاتهام جعل كلًّا منها يستعير من الآخر عناصره سدًّا لثغرات أبانت عنها الممارسة، حتى ليمكن القول إنه لا يوجد في الوضع التشريعي القائم نظام قانوني يأخذ بأحد تلك الأنظمة ـ التي استعرضناها ـ خالصة من عناصر تستعيرها من نظام آخر من أنظمة الاتهام.

(١) المرجع السابق، ص٦١٧.
(٢) المرجع السابق، ص٦١٨.

١ / ٢: أنظمة الاتهام عند الفقهاء

يذهب كثير من الفقهاء إلى أنه يمكن رد الأنظمة المختلفة للإجراءات الجنائية إلى نظامين أساسيين:

١ / ٢/ ١: النظام الاتهامي

وهو النظام الذي يسود التشريعات الأنجلو أمريكية، وفي هذا النظام لا تختلف الدعوى الجنائية كثيرًا عن إجراءات الدعوى المدنية، فهي دعوى تدور بين خصمين، المدعي وهو من أضرت به الجريمة، والمدعى عليه وهو الجاني.

١ / ٢/ ٢: نظام التحري والتنقيب

ويقوم على أساس مباشرة الدعوى بواسطة هيئة تندب عن المجتمع الذي يملك الدعوى الجنائية، وأن مصلحة المجتمع تقوم على ضرورة جمع أدلة الاتهام والتحقق من الجاني، حتى إذا تم ذلك، رفعت هيئة الاتهام الأمر إلى القضاء.

ويرجع هذا النظام ـ في أصوله الأولى ـ إلى عهد الرومان، حيث كان مقصورًا في تطبيقه على العبيد وأحط المجرمين. بيد أنه اتسع نطاق هذا النظام في معظم دول أوروبا وشمل جميع أنواع المجرمين.

ولقد أخذت بهذا النظام التشريعات اللاتينية ومن بينها التشريع الفرنسي، على أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن معظم التشريعات التي أخذت بنظام التحري والتنقيب أدخلت عليه من التعديلات الجوهرية ما يمكن القول معه إنها استحدثت نظاما مختلطا، حاول استبعاد عيوب كل من النظامين والأخذ بمزايا كل منهما. ومن بين تلك التشريعات قانون الإجراءات الجنائية المصري رقم ١٥٠ لسنة ١٩٥٠[١].

---

(١) د. محمود مصطفى، شرح قانون الإجراءات الجنائية، مطبعة جامعة الأزهر، القاهرة، ط٥، ص ٨ ـ ١١. راجع أيضًا د. حسن صادق المرصفاوي، أصول الإجراءات الجنائية، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٧، ص٩ ـ ١١. وعلي حسن فهي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦١٧، ٦١٨.

المبحث الثاني

التشريعات القديمة والمعاصرة

وموقعها من أنظمة الاتهام

نعرض في إيجاز بعض التشريعات القديمة وأخرى المعاصرة، ونبين مكانها من الأنظمة المختلفة للاتهام.

٢/ ١: التشريعات القديمة

سنحاول إبراز فكرة إجمالية فيما يتعلق بالتشريع الفرعوني، والقانون الأثيني والقانون الروماني. وجدير بالذكر أن القانون الروماني بالذات نقلت عنه القوانين اللاتينية كما تأثرت به التشريعات الأنجلوسكسونية أيضًا[١].

ونبادر إلى التنبيه، فيما يتعلق بالتشريع الفرعوني إلى أن المصادر قليلة وغير كافية لإعطاء صورة واضحة المعالم عن نظام الاتهام الذي يأخذ به التشريع المصري إلى عهد الفراعنة.. غاية ما في الأمر، أن بعض من تناولوا بالدراسة هذا الموضوع ذهبوا إلى أن التشريع الجنائي الفرعوني أعطى للأفراد حق التبليغ عن الجرائم سواء كان مجنيًا عليه أم لا. بل أوجبت هذا في حالات معينة، مثل ما إذا تعلق الأمر بمؤامرة ضد الملك أو الحكومة، كما ذهبوا إلى أن القانون الفرعوني عرف نظام المدعي العام الذي يباشر الاتهام أمام القاضي كممثل لولي الأمر، كما ذهبوا إلى أن عبء الاتهام يقع أساسًا على المجني عليه أو شهود الجريمة، وفي حدود ذلك ذهبوا إلى أن قواعد الاتهام ـ في التشريع الفرعوني ـ تميل بصفة أساسية إلى نظام الاتهام[٢].

---

(١) د. عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي أو حق الفرد في الخصومة الجنائية، مرجع سابق، ص٣٦.

(٢) د. رءوف عبيد، في القضاء الجنائي عند الفراعنة، بحث منشور بالمجلة الجنائية القومية، السنة الأولى، عدد ٣ نوفمبر ١٩٥٨، من ص٦٧ ـ ٦٩، وانظر له أيضًا، مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصري، مطبعة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة، ط٣، سنة ١٩٥٩، مقدمة الكتاب، وانظر علي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦١٩.

وذهب البعض إلى أنه يبدو أن القانون الفرعوني كان يعطي الأفراد حق الاتهام سواء بالنسبة للجرائم العامة التي تمس المجتمع كله بوصفهم مواطنين، أو بالنسبة للجرائم الخاصة التي تصيبهم مباشرة[1]. وفي ذلك وجه شبه كبير بين هذه الدعاوى التي هي من حق الأفراد في الاتهام وبين دعوى الحسبة في الإسلام.

كما قرر التشريع الفرعوني ـ ضمانًا لحسن استخدام الأفراد للاتهام ـ عقوبات لمن يسيىء استخدام هذا الحق[2].. وهو احتراز يسوغه العقل والنقل، وفي الأخذ به لا سيما في زماننا هذا مصلحة يشرع لها.

أما عن القانون الأثيني القديم، فقد كان يعطي للأفراد حق الاتهام، مع التفرقة بين الجرائم العامة التي تتصل بأمن الجماعة ومقوماتها حيث يكون لكل مواطن الحق في مباشرة الاتهام باعتباره ممثلًا للمجتمع، والجرائم الخاصة حيث يقتصر الحق في مباشرة الاتهام فيها على من وقع عليه فعل الاعتداء، كما كان من الجائز ـ فيما يتعلق بالجرائم الخاصة ـ أن يتم الصلح بين الطرفين وبذلك ينتهي النزاع الجنائي. أما بالنسبة للجرائم العامة فلم يكن ذلك جائزًا[3].

وهنا أيضًا نجد ما يشبه دعوى الحسبة في الإسلام سواء في مباشرة الاتهام، أو في عدم جواز الصلح بالنسبة للجرائم العامة التي شرعت لعقوباتها الحدود.

أما بالنسبة للقانون الروماني، فيمكن القول إنه عرف نظام الاتهام الفردي، فكان يحق لكل فرد ـ عدا النساء والقصر ورجال الجيش وذوي السمعة السيئة ـ أن يباشر الاتهام الجنائي بشرط أن يكون قد ناله ضرر من الجريمة، وعن طريق موافقة الحاكم على مباشرته الاتهام. وإذا ثبت أن المدعي كان يكيد بدعواه للمدعى عليه كانت تفرض عليه بعض العقوبات البدنية مثل الكي في الوجه أو اليدين أو الساقين.. ولقد

---

(١) د. عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي أو حق الفرد في الخصومة الجنائية، مرجع سابق، ص١٨. علي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦١٩.

(٢) د. رءوف عبيد، مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصري، مطبعة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة، ط٣، سنة ١٩٥٩. وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦١٩.

(٣) د. عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي، مرجع السابق، ص ٢٦ ـ ٢٨، ثم ٣٢ ـ ٣٦، وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٠.

أدى تقاعس الأفراد عن مباشرة هذا الحق أحيانا وتعسفهم في استعماله حينا آخر إلى نشوء فكرة الاتهام العام، وأعطي هذا الحق لحكام الولايات دون توقف على طلب الأفراد[1].

٢/ ٢: التشريعات الحديثة والمعاصرة

أما بالنسبة للتشريعات الحديثة وموقفها من الأخذ بهذا النظام من نظم الاتهام أو ذاك، فيمكن أن نشير هنا إلى النظام الإنجليزي، حيث يأخذ بصفة أساسية بنظام الاتهام الفردي، ونلمح إلى بعض التشريعات المعاصرة التي تتجه إلى ذلك الاتجاه، كما سنشير إلى التشريع الفرنسي والتشريع المصري كنظامين يأخذان ـ بصفة أساسية ـ بفكرة الاتهام العام، ونلمح أيضًا إلى بعض التشريعات المعاصرة التي تنحو نحوهما.

ويجدر بنا أن ننبه، إلى ما سبق أن ذكرناه، من أن الاتجاه المعاصر في التشريع الوضعي إلى أن الأنظمة المختلفة للاتهام بدأت تتقارب نتيجة الخطة التوفيقية التي بدأت تنتهجها للجمع بين مزايا النظامين الرئيسيين للاتهام: الاتهام الفردي والاتهام العام[2].

---

(١) المرجع السابق، ص٦٢١.

(٢) علي حسن فهمي، نظام الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٠، ٦٢١.

المبحث الثالث

مقارنة بين النظام الإنجليزي في الاتهام ونظام الحسبة في الإسلام

٣/١: النظام الإنجليزي في الاتهام

يجرى الأصل في النظام الإنجليزي على أن للفرد الحق في مباشرة الاتهام سواء أضير من الجريمة مباشرة أم لا[١]. إذ إن انفراد الدولة بسلطة الاتهام قد يؤدي بها إلى إهدار شكاوى الأفراد فلا تصل إلى القضاء. وليس معنى ذلك أن ينفرد الفرد ـ في النظام الإنجليزي ـ بسلطة الاتهام، ذلك أن القانون الإنجليزي ـ وإن كان يأخذ بنظام الاتهام الفردي ـ إلا أنه في تطوره عرف سلطات أخرى تتولى الاتهام إلى جانب الحق المقرر للأفراد في ذلك، بمعنى أن القانون أوجد هيئات تشارك الأفراد حقا ثابتا لهم، هو حقهم في الاتهام دون أن تسلبهم هذا الحق[٢].

ومن الناحية النظرية ـ على الأقل ـ يجوز، في النظام الإنجليزي للأفراد وللدولة حق مباشرة الاتهام في جميع الدعاوى، إلا أن الملاحظ أن الفرد في ممارسته لهذا الحق يقتصر في الواقع على الجرائم التي تمسه مباشرة دون غيرها، كما أن الدولة تقوم بمباشرة الاتهام في الجرائم التي تتعلق بمصلحة عامة، أو في الأحوال التي يتقاعس فيها الأفراد عن مباشرة الاتهام، كما تباشر الهيئات العامة الاتهام في الدعاوى التي تتعلق بمصالحها عن طريق ممثليها الذين لا يخرج حقهم في الاتهام هنا عن كونه من حقوق الأفراد في مباشرة الاتهام[٣].

---

(١) "Patrick Doufin: The cuinvat Prosccution in Engtand" London – Oxford University.

(٢) سمير الجنزوري، الإجراءات الجنائية في النظام الأنجلوسكسوني، بحث مقدم إلى معهد العلوم الجنائية في كلية الحقوق، جامعة القاهرة، عام ١٩٥٨، ص٥، يراجع أيضًا د. عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي، مرجع سابق، ص٥٦، ٥٧، وعلي حسن فهمي، نظام الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٢١.

(٣) سمير الجنزوري، الإجراءات الجنائية في النظام الأنجلو سكوني، مرجع سابق، ص٥ ـ ٧، وانظر أيضًا عدلي عبد الباقي، شرح قانون الإجراءات الجنائية، المطبعة العالمية، القاهرة، ط١، ١٩٥١، ج١، ص٢٧، وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢١.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ثمة فارقًا في التطبيق العملي لحق الفرد الثابت في مباشرة الاتهام في جميع الدعاوى وبين ما يحكم الأفراد أنفسهم من عقائد ومبادئ راسخة تختلف من مجتمع ودولة ونظام حكم إلى مجتمع ودولة ونظام حكم آخر.. فالفرد المسلم في مجتمعه المسلم مأمور دينيًا بأن يقوم بواجب الحسبة لمنع المنكر بمفهومه الواسع، حيث هو أعم من مفهوم الجريمة الجنائية، وتغييره، وذلك بممارسة حقه بل واجبه في الاتهام الفردي وليس الأمر كذلك بالنسبة لأفراد ومجتمع آخر لا يحكم أفراده هذا الواجب الديني. ولنا عود عند عقد مقارنة بين نظام الحسبة وغيره من النظم في الدول التي تأخذ بنظام الاتهام الفردي مثل النظام الإنجليزي.

ولم يعرف القانون الإنجليزي ـ على نحو ما عرفته التشريعات اللاتينية ـ فكرة الادعاء مدنيًا أمام القضاء الجنائي، إلا في نطاق ضيق رسمه القانون الصادر عام ١٨٧٠، والذي يعطي للمحاكم الجنائية الحق في الحكم بتعويض لا يزيد على مبلغ مائة جنيه في جرائم الاعتداء على المال دون غيرها من الجرائم[١].

٣/ ٢: أوجه التشابه بين نظام الاتهام في النظام الإنجليزي والحسبة

لا يجد الباحث صعوبة في القول بأن هناك تقاربًا واضحًا بين النظام الإنجليزي في الاتهام ونظام الحسبة في الإسلام من حيث نوع النظام الاتهامي الذي أخذ به دون غيره من النظم الأخرى ـ التي سبق استعراضها ـ مع الخلاف في أن الاتهام بالنسبة للقانون الإنجليزى لا يعدو أن يكون حقًّا للفرد، في حين أنه في الشريعة الإسلامية واجب على القادر[٢]، وقد أثرنا من قبل ما لهذا الفارق من أهمية بالنسبة لنظام الاتهام الفردي ومدى كفاءته القانونية، حيث لوحظ أن الفرد في ممارسة هذا الحق في النظام الإنجليزي يقتصر في الواقع على الجرائم التي تمسه مباشرة دون التي تتعلق بمصلحة العامة وحق المجتمع ككل، في حين أن هذا التخوف في حكم غير الوارد للفرد

(١) سمير الجنزوري، الإجراءات الجنائية في النظام الأنجلو سكوني، مرجع سابق، ص٧، ٨، وأيضًا TURNER L.W. CACKL. KENNY'S OUTLINES OF CRIMINAL LAW. CAMBRIDGE. AT THE UNIVERITY BOSS. 17 TH .EDITION 1958. P. 582.

(٢) علي حسن فهمي، نظام الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٢.

المسلم الذي يلزمه دينه أداء هذا الواجب مادام قادرًا عليه نهيًا عن المنكر وقصدًا إلى تغييره باسم الاحتساب مما يجعل أعمال نظام الاتهام الفردى أكثر ضمانًا، من حيث ممارسة الأفراد له في المجتمع المسلم منه في المجتمع الإنجليزي ونظائره.

ومعلوم أن حق الفرد في هذا النظام من نظم الاتهام في أن يرفع الدعوى مطالبًا بإنزال العقاب بالمتهم مكفول سواء ألحقه ضرر مباشر من الجريمة أم لا، على أساس أن الجريمة أمر يخدش المجتمع ويمس كيانه، مما نعتبره نحن حق الله أو حق المجتمع لاحق الأفراد.

كما أن التطبيق العملي في الدولة الإسلامية للحسبة أدى إلى إناطتها بوال لها يتخذ له أعوانا للقيام بمهامها، دون أن يمس ذلك حق المتطوعين لها من الأفراد، وتكون الحسبة بذلك كنظام اتهام فرض عين على المحتسب وفرض كفاية على آحاد الناس ونحن نجد ذلك الوضع متحققًا في النظام الإنجليزي حيث يوجد به هيئات تابعة للدولة أنيط بها الاتهام بجانب الأفراد الذين لم يتأثر حقهم بذلك في مباشرة الاتهام.

ويفسر بعض المحققين هذا التشابه من خلال دراستهم لنصوص تدل على أن الصليبيين أخذوا نظام الحسبة عن المسلمين إبان الحروب الصليبية بأن بعض التشريعات الأوروبية كالقانون الإنجليزى قد تأثرت بنظرية الشريعة الإسلامية في الاتهام[1].

---

(١) د. الباز العريني، مقدمة نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيرازي، مرجع سابق، ص١٢٥ - ١٢٩.

المبحث الرابع

نظام الاتهام في التشريع الفرنسي والمصري

كما استعرضنا القانون الإنجليزي كواحد من التشريعات التي تتبنى أصلًا نظام الاتهام الفردي في التشريع الوضعي المعاصر سنأخذ القانون الفرنسي، والقانون المصري الذي أخذ عنه، كمثالين للتشريعات التي تقوم على نظام الاتهام العام. ولو أننا ننبه هنا ـ كما نبهنا من قبل ـ إلى أن المشرع الفرنسي وكذلك المصري أدخلا من التعديلات الجوهرية على نظام الاتهام العام ما جعلاه نظاما يمكن أن يسمى بالنظام المختلط؛ لأخذه ببعض القيود على فكرة الاتهام العام سدًّا للثغرات التي كشف عنها التطبيق.

٤/ ١ : التشريع الفرنسي

فالدعوى الجنائية في التشريع الفرنسي تمارَس ـ بصفة أساسية ـ بواسطة الموظفين الذين يعينهم القانون لذلك.. وعلى هذا نصت الفقرة الأولى من المادة الأولى من قانون تحقيق الجنايات الفرنسي، وحكمت المحاكم الفرنسية تطبيقا لذلك بأنه لا يجوز للمتهم أن يعلن الشخص الذي يدعي أنه هو في نظره الفاعل الحقيقي للجريمة[1].

ولقد كانت المغالاة التي أخذ بها القانون الفرنسي القديم في نظام المدعي العام، سببًا في رد فعل عنيف جاء في أعقاب الثورة الفرنسية، كاد يودي بنظام الاتهام العام، وأن يُحِلّ محله نظام الاتهام الفردي، إذ أجاز القانون الصادر في (١٦، ٢٩ سبتمبر ١٧٩١)، للمجني عليه أن يقيم الدعوى الجنائية وأن يكون ذلك هو الأصل في رفع الدعوى، كما أجاز أيضا لغيره من الأفراد إذا علم بوقوع الجريمة أن يقيم الدعوى الجنائية عنها أمام قاضي الصلح.. بيد أن هذا النظام لم يحظ بالتطبيق، وسرعان ما

---

(١) د. توفيق الشاوي، مجموعة قانون الإجراءات الجنائية، مع تعليقات مقارنة، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ب.ت، ص١٢. وعلي حسن فهمي، نظام الحسبة في الإسلام، المرجع السابق، ص٦٢٣.

انتكس الوضع وعاد القانون الفرنسي إلى حظيرة الاتهام العام. وذهب البعض إلى تعليل العودة إلى نظام الاتهام العام بعدم كفاية قضاة الصلح من ناحية الإعداد الفني، فضلًا عما قيل من أن الأفراد في فرنسا نادرًا ما يباشرون الدعوى الجنائية ما دامت مصالحهم الخاصة لم تضار[1]، وهو نفس ما شكا منه المشرع الإنجليزي من تقاعس الأفراد عن ممارسة الحق في الاتهام بعدم توافر عنصر المصلحة الشخصية في رفع الدعوى الجنائية مما يؤثر في نجاح التطبيق العملي لنظرية الاتهام الفردي، واعتبر من سلبياتها العملية، وهو عيب تجاوزه الفرد المسلم في مجتمعه في حرصه على أداء واجب الحسبة امتثالًا لأمر الله والتماسًا لمثوبته عليه، وفي إنجاح التطبيق العملي لنظرية الاتهام المتمثلة في نظام الحسبة في الإسلام، وهذا هو البعد الإيماني الذي تفتقده كل التشريعات الوضعية المحضة، فيلحقها القصور دائمًا مهما أدخلت عليها من تعديلات لاستدراك هذا القصور.

٤/ ٢: التشريع المصري

فإذا ما استعرضنا نصوص قانون الإجراءات الجنائية المصرية الصادر عام (١٩٥٠)، نجد أن القانون المصري يأخذ ـ بصفة أصلية أيضًا ـ بفكرة الاتهام العام الذي تباشره النيابة العامة عن المجتمع. وعلى هذا تنص الفقرة الاولى من المادة الأولى من القانون الجنائي: «تختص النيابة العامة دون غيرها برفع الدعوى الجنائية ومباشرتها، ولا ترفع من غيرها إلا في الأحوال المبينة في القانون». كما تنص المادة ٣٢ من قانون نظام القضاء الصادر في (٢٨ أغسطس ١٩٤٩): «تختص النيابة العامة دون غيرها برفع الدعوى الجنائية ومباشرتها ما لم يوجد نص في القانون على خلاف ذلك».

وهاتان المادتان تقابلان المادة الثانية من قانون تحقيق الجنايات المصري القديم: «لا تقام الدعوى الجنائية بطلب العقوبة إلا من النيابة العمومية عن الحضرة الخديوية». كما تنص المادة ٦٠ من لائحة ترتيب المحاكم الأهلية: «على النائب العمومي إدارة الضبطية القضائية، وإقامة الدعوى الجنائية والتأديبية، إما بنفسه

---

(١) د. عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي، مرجع سابق، ص٤٢ -٤٤، وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٤.

وإما بواسطة وكلائه». ولا شك في أن النص الجديد يفضل على النص القديم في الصياغة الدقيقة، ذلك أن حق النيابة ليس مقصورًا فقط على إقامة الدعوى العمومية بل لها أيضًا مباشرتها، كما أنه يفضل على النص الفرنسي الذي يفهم منه أن الدعوى العمومية تملكها النيابة في حين أن الدعوى تملكها الهيئة الاجتماعية التي وُكِلَ إلى النيابة العامة رفعها ومباشرتها، بدليل أن النيابة العامة لا تستطيع أن تترك الدعوى أو توقفها أو تعطلها على نحو ما أشارت إليه الفقرة الثانية من المادة الأولى من قانون الإجراءات الجنائية المصري المطبق[1].

والقاعدة في التشريع المصري أن النيابة العامة بصفتها سلطة اتهام تختص دون غيرها بمباشرة الدعوى بعد تحريكها دون أن ينازعها في ذلك أحد، غير أن اختصاصها بتحريك الدعوى قد ترد عليه بعض القيود، كما سنوضح. ومباشرة الدعوى أو استعمالها أعم من مجرد تحريكها؛ ذلك أن تحريك الدعوى يقتصر على البدء في تسييرها، أو هو أول إجراءات استعمالها أمام جهات التحقيق أو الحكم. أما استعجال الدعوى فيشمل ـ زيادة على ذلك ـ جميع الأعمال اللازمة للوصول إلى الحكم بمعاقبة الفاعل[2].

أما اختصاص النيابة العامة بتحريك الدعوى الجنائية فترد عليه بعض القيود على ما سنرى:

٤/ ٢/ ١: أن للمدعي بالحقوق المدنية ـ أي لمن أضاره وقوع مخالفة أو جنحة ـ أن يرفع دعواه المدنية أمام المحكمة الجنائية المختصة، ويترتب على قبول الدعوى المدنية تحريك الدعوى الجنائية بالتالي (المادة ٢٣٢ من قانون الاجراءات الجنائية).

وباستعراض المناقشات البرلمانية حول تلك المادة، يبدو أن تخويل الأفراد حق رفع الدعوى مباشرة ـ في هذه الأحوال ـ إنما قصد به تلافي سهو النيابة أو إهمالها في

---

(١) عدلي عبد الباقي، شرح قانون الإجراءات الجنائية، مرجع سابق، ج١، ص٢٩، و علي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٣، ٦٢٤.

(٢) د. محمد محمود مصطفى، شرح قانون الإجراءات الجنائية، مرجع سابق، ص٤١، وانظر أيضًا علي زكي العرابي، المبادئ الأساسية للإجراءات الجنائية، مرجع سابق ص١٨، وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٥.

وظيفتها، كما أن قصر هذا الحق على من لحقه ضرر من الجريمة دون المجنى عليه عامة ينتج عنه أن الدعوى العمومية تنشأ عن قبول الدعوى المدنية التي تستند إلى ضرر أصاب رافعها. على أن حق المدعي بالحقوق المدنية يقف عند تحريك الدعوى العمومية La misi en motwemcnit دون مباشرتها أو استعمالها Leyereice إذ يبقى ذلك للنيابة العامة حسب الأصل العام لأحوال هؤلاء الأشخاص، أو بالنسبة لهذه الوقائع، وتحيلها إلى جهة التحقيق[1].

وهنا نرى أن المشرع المصري قد أعطى في هذه الحالة لمن أضير من الجريمة ـ جنحة أو مخالفة ـ الحق في تحريك الدعوى العمومية عن طريق رفع الدعوى بالحقوق المدنية، وهذا لا شك تأثر من جانب المشرع ببعض أفكار الاتهام الفردي.

٤/ ٢/ ٢: لكل من محكمة الجنايات والدائرة الجنائية بمحكمة النقض، أن تتصدى لإقامة الدعوى الجنائية إذا رأت عند النظر في أي دعوى مرفوعة أمامها وبالنسبة لمحكمة النقض عند النظر في الموضوع بناء على الطعن للمرة الثانية، أن ثمة متهمين آخرين غير من أقيمت عليهم الدعوى أو وقائع أخرى غير المسندة فيها إليهم، أو أن ثمة جناية أو جنحة مرتبطة بالتهم المعروضة أمامها، فلها أن تقيم الدعوى على هؤلاء، بل لها أن تندب أحد أعضائها لإجراء هذا التحقيق (المادة ١١ من قانون الإجراءات الجنائية)[2].

٤/ ٢/ ٣: للمحاكم بصفة عامة أن تقيم الدعوى، بل لها أن تحكم أيضًا في الجنح والمخالفات التي تقع في جلساتها حال انعقادها[3].

٤/ ٢/ ٤: توقف رفع الدعوى الجنائية على شكوى أو طلب أو إذن على النحو التالي:

---

(١) عدلي عبد الباقي، شرح قانون الإجراءات الجنائية، مرجع سابق، ص٣٠. علي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٦.

(٢) علي زكي العرابي، المبادئ الأساسية للإجراءات الجنائية، مرجع سابق، ص١٨. وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، المرجع السابق، ص٦٢٦.

(٣) المادتان ٢٤٣ ، ٢٤٤، من قانون الإجراءات الجنائية والمادتان ١٢٥، ١٢٩ من قانون المرافعات المدنية والتجارية.

ـ تعليق رفع الدعوى على شكوى: تنص الفقرة الثانية من قانون الإجراءات الجنائية على أنه «لا يجوز أن ترفع الدعوى الجنائية إلا بناءً على شكوى شفهية أو كتابية من المجني عليه أو من وكيله الخاص إلى النيابة العامة أو إلى أحد مأموري الضبط القضائي، في الجرائم المنصوص عليها في المواد (١٨٥، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨)، من قانون العقوبات وكذلك في الأحوال الأخرى التي ينص عليها القانون».

والجرائم المنصوص عليها في هذه المواد هي: زنا الزوجة (٢٧٤ع)، وزنا الزوج (٢٧٧ع) والفعل الفاضح مع المرأة في غير علانية (٢٧٩ع)، وعدم تسليم الولد الصغير إلى من له الحق في طلبه (٢٩٢ع)، والامتناع عن دفع النفقة أو أجرة الحضانة أو الرضاعة المحكوم بها (٢٩٣ع)، والقذف في حق أحد الموظفين العموميين بسبب أداء الوظيفة (المواد ١٨٥، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨ ع).

ومن الأحوال الأخرى التي نص عليها القانون: السرقة من الأصول والفروع والأزواج (المادة ٣١٢ع)، معدلة بالقانون ٦٤١ لسنة ١٩٤٧[1]، ولنا على هذا القيد تعليق لاحق يجيء في موضعه.

ولما كان هذا القيد على حرية النيابة العامة في تحريك الدعوى الجنائية استثنائيًّا وخشية اتخاذه وسيلة للتهديد، فقد قرر القانون مدة ثلاثة أشهر لسقوط الحق في الشكوى[2].

ـ تعليق رفع الدعوى على طلب: تنص المادة ٨ من قانون الإجراءات الجنائية: «لا يجوز رفع الدعوى الجنائية أو اتخاذ إجراءات فيها إلا بناءً على طلب كتابي من وزير العدل في الجرائم المنصوص عليها في المادتين ١٨١، ١٨٢ من قانون العقوبات»، وكذلك في الأحوال الأخرى التي ينص عليها القانون. كما تنص الفقرة الأولى من

---

(١) د.محمود محمد مصطفى، شرح قانون الإجراءات الجنائية، مرجع سابق، ص٥٩. وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٧.

(٢) د. توفيق الشاوي، مجموعة قانون الإجراءات الجنائية مع تعليقات مقارنة، مرجع سابق، ص١١٣، وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٨.

المادة التاسعة من قانون الإجراءات الجنائية: «لا يجوز رفع الدعوى الجنائية أو اتخاذ إجراءات فيها في الجرائم المنصوص عليها في المادة ١٨٤، من قانون العقوبات إلا بناءً على طلب كتابي من الهيئة أو رئيس المصلحة المجني عليها».

والجرائم المنصوص عليها في المادتين تتصل بالعيب علانية في رئيس دولة أجنبية (المادة ١٨١ع) والعيب علانية في حق ممثل دولة أجنبية معتمدة في البلاد بسبب أمور تتعلق بوظيفته (المادة ١٨٢ع) وكذلك الإهانة أو السب العلني الموجه للمجلس النيابى أو غيره من الهيئات النظامية أو الجيش أو المحاكم أو السلطات أو المصالح العامة (المادة ١٨٤ع). كذلك تقضي المادة الرابعة من القانون رقم ٦٢٣ لسنة ١٩٥٥، بشأن أحكام التهريب الجمركي بعدم جواز رفع الدعوى الجنائية في جرائم التهريب أو اتخاذ أي إجراءات بالنسبة لها إلا بناءً على طلب مدير عام مصلحة الجمارك[١].

ـ تعليق رفع الدعوى على إذن: وردت الأحوال التي يشترط فيها الإذن في نواح متفرقة من التشريعات، مثل النص على عدم جواز القبض على القاضي وحبسه احتياطيًا، في غير حالة التلبس بالجريمة، إلا بعد الحصول على إذن من اللجنة المختصة م٥٣، من قانون استقلال القضاء الصادر بالمرسوم بقانون رقم ١٨٨، لسنة ١٩٥٢، والمعدل بالقانون رقم ٢٢١، لسنة ١٩٥٥، وما كانت تنص عليه المادة١١٠، من دستور عام ١٩٢٣ الملغى، من عدم جواز اتخاذ أي إجراءات جنائية ضد أي عضو من أعضاء البرلمان في أثناء دور الانعقاد، وفى غير حالات التلبس إلا بإذن المجلس[٢].

تلك هي القيود التي أوردها الشارع المصري على حق النيابة العامة، وهي جهة الاتهام الأصلية، في تحريك الدعوى الجنائية. أما استعجالها ومباشرتها فإنه من صميم اختصاص النيابة العامة، دون منازع. وتعتبر هذه القيود التي وضعها

(١) د.حسن صادق المرصفاوي، أصول الإجراءات الجنائية، مرجع سابق، ص٧٢، وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٨.

(٢) د. حسن صادق المرصفاوي، أصول الإجراءات الجنائية، ص٧٣، وعلي حسن فهمي، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢٨، ٦٢٩.

قانون الإجراءات الجنائية على حق سلطة الاتهام العام وهي النيابة العامة نوعًا من التطوير لمبدإ الاتهام العام الذي أخذ به المشرع المصري عن المشرع الفرنسي، قيد بها حق النيابة العامة في تحريك الدعوى الجنائية مما قد يقال معه إنه يحقق بعض الرقابة على تلك السلطة في انفرادها بالاتهام، وإن ظل لطبيعة نظام الاتهام القائم في مصر انتماؤه إلى نظام الاتهام العام الذي لا يتفق مع ما قرره الإسلام من حق الفرد في الاتهام بناءً على ما أوجبه على الأمة الإسلامية من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فيكون من واجبه رفع دعوى الحسبة لعقاب مرتكب المنكر على جريمته عندما تشكل اعتداء على حق الله، كما يكون له حق مباشرتها ولا يسقط حقه في ذلك، فضلا عما يوجه لنظام الاتهام العام من نقد « بأن تلك الهيئة ـ أي النيابة العامة ـ غالبًا ما تكون تابعة للسلطة التنفيذية مما قد يؤثر على حيدة أعمالها»[1].

وأما عن بعض ما نص عليه قانون الإجراءات الجنائية من تعليق رفع الدعوى الجنائية على شكوى شفهية أو كتابية من المجني عليه أو من وكيله الخاص إلى النيابة العامة أو إلى أحد مأموري الضبط القضائي، بحيث لا يجوز رفعها إلا عن هذا السبيل، خاصا بجريمتي الزنا في المادتين (٢٧٤ع) زنا الزوجة (٢٧٧ع) زنا الزوج، والفعل الفاضح مع امرأة في غير علانية (٢٧٩ع)، فإنها من جرائم الحدود في الإسلام التي هي من حق الله لا حق العباد، ومن ثم فإن ترك أمرها لمشيئة المجني عليهم، أو غيرهم من الأفراد يعد خروجا على الشريعة الإسلامية، ومخالفة للدستور الذي نص في المادتين ٢، ٣، منه على ما يجعل هذه المواد من قانون العقوبات باطلة أصلًا، ولا يصح ما اشترطته الفقرة الأولى من المادة الثالثة من قانون الإجراءات من عدم جواز رفع الدعوى الجنائية إلا بالشروط السابق ذكرها لتضمنها نقلًا لحق الله إلى حق العبد خلافا لشرع الله.

وقد يقال إن المشرع المصري خول الأفراد عند العلم بوقوع الجريمة أن يبلغ النيابة العامة أو أحد مأموري الضبط القضائي عن المادة٢٥، من قانون الإجراءات

(١) علي زكي العرابي، المبادئ الأساسية للإجراءات الجنائية، مرجع سابق، ج١، ص١٥ ـ ١٧.

الجنائية[1]، وهذا يشتبه بالاحتساب إلا أن هذا القول لا يخلو من مغالطة، ذلك أن الاحتساب واجب على الأفراد بينما يقتصر القانون المصري على منح الأفراد حقا في التبليغ فضلًا عن الاختلاف بين الأمرين.. والاحتساب رفع الأمر إلى القضاء أي مباشرة الاتهام فعلًا بينما التبليغ لا يعدو كونه إعلامًا لسلطة الاتهام بوقوع جريمة ما، وتبقى بعد ذلك حرية سلطة الاتهام في رفع الأمر إلى القضاء أو عدم الالتفات إلى ذلك.. وفى عبارة أخرى فلا مكان لنظام الحسبة في الإسلام فيما ذهب إليه المشرع المصري وتضمنته المادة ٢٥ من قانون الإجراءات الجنائية المذكورة، حيث إنه أخذ بنظام الاتهام العام عن المشرع الفرنسي، وجعل من النيابة العامة سلطة الاتهام التي تختص دون غيرها بمباشرة الدعوى العمومية بعد تحريكها من دون أن ينازعها في ذلك أحد، وألغى حق الفرد بل واجبه في مباشرة الاتهام الذي خوله نظام الحسبة في الإسلام كنظام اتهام.

ولئن كان ثمة وجه لقبول ما نصت عليه المادة الثامنة من قانون الإجراءات الجنائية يتعلق برفع الدعوى العمومية على طلب كتابي من وزير العدل في الجرائم المنصوص عليها في بعض مواد قانون العقوبات فلست أرى وجهًا معقولًا لما قضت به المادة الرابعة من القانون رقم ٦٢٣، لسنة ١٩٥٥، بشأن عدم جواز رفع الدعوى الجنائية في جرائم التهريب أو اتخاذ أي إجراءات بالنسبة لها إلا بناءً على طلب مدير عام مصلحة الجمارك، إلا أن يكون المقصود بهذا النص الشاذ حماية هذا النوع من الجرائم لسبب أو آخر.

وفي الجملة فإن ما أدخل على نظام الاتهام العام من بعض عناصر الاتهام الفردي الذي اتجهت إليه معظم التشريعات التي أخذت عن القانون الفرنسي لا يعد تطويرًا مؤثرًا يخرجها عن دائرة نظام الاتهام العام الذي تابعت فيه هذه

---

(١) هذا النص يقابل الفقرة الأولى من المادة السابعة من قانون تحقيق الجنايات الملغى مع بعض الاختلاف بينهما، إذ إن التبليغ في قانون تحقيق الجنايات كان واجبًا على الأفراد ولو أنه كان خلوا من جزاء قانوني يجعله ملزمًا، كذلك الأمر في «قانون تحقيق الجنايات الفرنسي المادة ٣٠ منه» انظر د. توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، مرجع سابق، ص ٢٨.

التشريعات القانون الفرنسي، وإنما هي محاولات لسد بعض ثغرات نجمت عن الأخذ بنظام الاتهام العام، إن أدت غرضها عند بعض التشريعات الأوروبية فهي لم تؤد شيئًا عند مجتمع ينص دستوره على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع فيه، ومقتضاها الأخذ بنظام الاتهام الفردي، حيث يتسع المجال أمام الأفراد في رفع الدعوى العمومية ومباشرة الاتهام بالإضافة إلى واجب المحتسب وعمله في ذلك.

المبحث الخامس

الحسبة والدفاع الشرعي

يقوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشريعة الإسلامية على نظرية الدفاع الشرعي العام عن المجتمع الإسلامي فيما يمس حقوق الجماعة وأمنها ونظامها، ويسمى هذا النوع من الدفاع «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]، في حين أن الدفاع الشرعي الخاص هو كل دفاع ضد أي هجوم أو اعتداء يمس سلامة الإنسان أو يمس ماله أو عرضه، وهو ما يسمى «بدفع الصائل».

والفارق في أن ما يدفع فيه الفعل باعتباره منكرًا لا يدفع فيه الفاعل باعتباره صائلًا؛ فدفع الصائل ـ وله أحكامه ـ لا يكون إلا إذا وجد صيال، أما دفع المنكر فيكون كلما انعدم الصيال أو الهجوم أو الاعتداء.. فمثلًا إذا هجم رجل على امرأة يريد اغتصابها فإنه يدفع عنها باعتباره صائلًا، فهنا دفاع شرعي خاص، أما إذا أتاها برضاها ففعلهما يدفع باعتباره منكرًا فهنا دفاع شرعي عام. ومن يحرق مال الغير أو يتلفه يدفع باعتباره صائلًا، ولكن من يحرق ماله أو يتلف مال الغير برضاه يدفع باعتباره فاعلًا لمنكر. فالصيال ـ أي الهجوم أو الاعتداء ـ هو ما يميز الدفاع الشرعي الخاص عن الدفاع الشرعي العام.

ويتفق القانون مع مذهب أبي حنيفة في اشتراط أن يكون فعل الصائل جريمة، فإن لم يكن جريمة لم توجد حالة دفاع، وسواء وقع على نفس المصول عليه أو عرضه أو ماله أو وقع ذلك على الغير. وليس من الضروري في رأي مالك والشافعي وأحمد، أن يكون الاعتداء جريمة معاقبًا عليها ولكن يكفي أن يكون عملًا غير مشروع. وليس للصائل أن يرد دفاع المصول عليه ثم يحتج بأنه كان يدافع عن نفسه، فإذا اقتضى الدفاع قتل الصائل فقد أصبح دم الصائل هدرًا، أما المصول عليه فمعصوم.

---

(١) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، دار الكتاب العربي، ج١، ص٥١١.

ويشترط الفقهاء لقيام حالة الدفاع أن يقع الاعتداء فعلًا، أو يكون الاعتقاد بالاعتداء غالبًا على الظن، وأن يكون الاعتداء حالًا، وألّا يمكن دفع الاعتداء بطريق آخر، وأن يدفع الاعتداء بالقوة اللازمة لرده؛ لأن المقصود دفعه فإن اندفع بقليل في حاجة لأكثر منه «ومن قصده رجل في نفسه أو ماله أو أهله بغير حق أن يدفعه بأيسر ما يندفع به»[1].

وحكم الدفاع في الشريعة هو نفس حكمه في القوانين الوضعية التي تجعل الفعل مباحًا ولا ترتب مسئولية جنائية أو مدنية على المدافع إلا في حالة تجاوز الدفاع.

ويترتب على اشتراط الاعتداء أو العدوان في الفعل، أن كل عمل أوجبته الشريعة أو أجازته لا يعتبر اعتداء إذا باشره صاحب الحق فيه. كالقبض والتفتيش والجلد الشرعي والحبس، وغير ذلك من الحقوق والواجبات المقررة للأفراد والسلطات العامة أو عليهم[2].

---

(١) عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، المغني على مختصر عمر بن حسين بن أحمد الخرفي، عالم الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩٥م، ج١٠، ص٣٥١، ٥٣٢.

(٢) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ج١، ص٤٧٨ ـ ٤٨٩.

الباب الثاني

الدولة والحكم والحسبة

الفصل الأول: المحتسب عليهم أو ذوو السلطان والجاه.

الفصل الثاني: وضع الحسبة من الأنظمة السياسية الوطنية.

الفصل الثالث: الحسبة في الشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي.

الفصل الرابع: مدى علاقة مبدإ الفصل بين السلطات بالحسبة على ذوي السلطان.

الفصل الأول

المحتسب عليهم أو ذوو السلطان والجاه

تمهيد

مما يجدر الإشارة إليه أن المحتسب عليهم - فى موضوع بحثنا - يقتصرون على شريحة محدودة من شرائح المجتمعات، هي الطبقة الحاكمة بنفوذ السلطان أو المؤثرة فى مجريات الأمور بنفوذ الجاه أو المال، وهما مناط الصلاح والفساد بالدرجة الأولى فى المجتمع، الإصلاح إن هم عدلوا وأصلحوا، والإفساد إن هم بغوا وأفسدوا. والأصل فيهم كجزء من الأمة وبحكم السلطان والجاه حمل الناس على فعل المعروف وترك المنكر.

وقد وصف القرآن الكريم أهل الجور من ذوي السلطان بأنهم العالون فى الأرض وتوعدهم بالعذاب المبين، وذلك فى موضعين أحدهما فى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا عَالِينَ ﴾ (المؤمنون: ٤٥، ٤٦)، والآخر فى قوله تعالى فى حال صلاحهم وعدلهم: ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (القصص: ٨٣). هذا عن ذوي السلطان.

أما عن ذوي الجاه من المترفين المفسدين، فقد حدثنا القرآن عن خطرهم على أحوال الشعوب ومستقبل الأمم. وحذرنا كذلك من السكوت عن جورهم وإفسادهم، بترك النهي عن منكراتهم وتغييرها. ونبهنا إلى أن المحتسبين على ذوي السلطان والجاه هم النجاة. وإلى أن ترك النهي عن منكراتهم داعية هلاك الأمم. فقال

تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود: ١١٦، ١١٧). وقد ربط القرآن الكريم بين هلاك الأمم وجور الحكام وفساد أهل الجاه، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء: ١٦).

وفي هذا الفصل سنتناول ركنًا من أركان الحسبة (موضوع بحثنا) هو ركن «المحتسَب عليهم» من ذوي السلطان والجاه وهما صنفان أو طبقتان متميزتان في المجتمع وإن تداخلتا من بعض الوجوه، يظاهر بعضهم بعضًا، هذا بالسلطان وذاك بالثراء، وإن كان من حرام.

أحدهما: أهل الحكم والسلطان (ذوو السلطان) وهم أولو الأمر التنفيذيون القائمون على أمانة الحكم وعلى قمة هرمهم الرئيس الأعلى للدولة.

والآخر: ذوو الجاه وهم أهل نفوذ في الناس بما يملكونه من جاه المال أو جاه العلم أو جاه القوة أو غير ذلك من مصادر الوجاهة في المجتمع التي تتوافر لبعض الناس دون بعضهم الآخر من سواد الأمة. وقد يكون من بينهم من يدخل فى عداد أولي الأمر أو أهل الحل والعقد والشورى، كأن يكونوا أعضاء في مجلس الشعب أو البرلمان المنتخب من الأمة ليمثلوها في مهمتي التشريع والرقابة على السلطة التنفيذية والنظر في الأمور العامة التي هي من شأن الحكام بوجه خاص.

والحسبة على هؤلاء وأولئك عبارة عن المنع عن منكر لحق الله يظهر من أحدهم، وصيانة للممنوع عن مقارفة المنكر.

فذو السلطان إذا اعتدى على حقوق الناس أو حرماتهم أو أهدر قيمة أصلية من القيم الدستورية الإسلامية، وذو الجاه إذا ارتكب منكرًا عامًّا كغش التاجر لأقوات الناس أو قعود العالم عن نصيحة حاكم جائر[1]، أو أكل القوي حقوق الرعية بجاهه

(١) وذلك ما أخذ الله على العلماء من المواثيق: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ آل عمران: ١٨٧.

فإن ذلك اعتداء على حقوق الله يمنع منه المعتدي لحقين، أحدهما: حق الله فإن فعله معصية، والثاني: حق المعتدى عليه في «دينه أو نفسه أو عقله أو عرضه أو ماله»، وهي الضروريات الخمس في الإسلام، كما ذكرها الشاطبي وأردفها بقوله: «وقد قالوا إنها مراعاة في كل مدة»[1]، وهي ليست على سبيل الحصر وقابلة للمزيد حسب المستجدات العصرية مثل الحرية والعدالة والمساواة. وذكر الشارح: «قال في شرع التحرير: حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء»[2].

وشرط المحتسب عليه «أن يكون ـ كما قال الغزالي ـ بصفة يصير الفعل الممنوع فيه في حقه منكرًا»[3]. وصفة المحتسب عليهم في بحثنا أنهم من ذوي السلطان أو ذوي الجاه، وقد يجتمع الوصفان في المحتسب عليه.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٢، ص١٠.

(٢) المرجع السابق ص١٠.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٧.

المبحث الاول

من هم ذوو السلطان؟ ومن هم ذوو الجاه؟ وما هو معيار التفرقة بينهما؟

١/١: ذوو السلطان

هم من يتولى السلطة أو يتولى حصة منها أياً كانت وسيلة توليها ما دامت مشروعة، أو هم السلطة التنفيذية في الدولة وعلى رأسها الخليفة أو الرئيس الأعلى للدولة ونوابه أو الحكومة. وهم رجال الحكم وأهله الذين يملكون اتخاذ القرار.

وَمَن دونهم في سلم الوظائف العامة: الأمراء والولاة والعمال أي رئيس الوزراء أو الوزير الأول وأعوانه. والوزراء ونوابهم ـ وهي مناصب سياسية مدنية ـ والمحافظون أو الولاة ورؤساء المدن والأحياء ورجال الإدارة الإقليمية.

وهم أحد قسمي «أولي الأمر» وهو أهل الحكم والسلطان منهم أي أولو الأمر التنفيذيون، في حين شمل أهل الحل والعقد وأهل الشورى والاختيار أو من يماثلهم في زماننا ـ من أكثر من وجه دون بعض الوجوه من منظور الإسلام ـ وهم أعضاء المجالس التشريعية المنتخبة وهم أولو الأمر التشريعيون.

وقد أوجب الله طاعة ذوي السلطان في غير معصية، وطاعة أولي الأمر وهم أهل الحل والعقد فيما يجمعون عليه عن شورى وفيه مصلحة ولا مناقضة فيه لشرع الله.

فعلى الرعية أن تسمع وأن تطيع الخليفة في أوامره ونواهيه، شريطة ألا يأمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة له عليها. قال ﷺ: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[١]. وقال ﷺ: «لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف»[٢].

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ١٢/ ٢٢٦.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ١٢/ ٢٢٧، د. محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دار القرآن الكريم، الأردن، ١٩٨٤م، ص٢٠٢.

١ / ٢: ذوو الجاه

هم من أهل النفوذ في الدولة أو في الناس لثرائهم أو لعلمهم أو لمكانتهم السياسية في المجتمع، كرؤساء الجماعات والأحزاب وكبار رجال الأعمال ورؤساء الجماعات الأهلية المعنية بحقوق الإنسان، والصحف، والنقابات والمؤسسات، وهم ذوو شوكة في الناس ومن وجوه القوم وذوي الهيئات. وهم غير محصورين، ومنهم الصالحون ومنهم المفسدون. ولنا عود فيه بيان أوفى بشأنهم.

١ / ٣: معيار التفرقة بينهما

أبرز عناصره: مَنْ يملك سلطة اتخاذ القرار؟ وبتمييزه ممن لا يملكه، وإن كان له تأثيره في اتخاذه بطريقة أو أخرى:

وقد تجتمع الصفتان في واحد فيكون ذا السلطان وذا جاه في الوقت نفسه. ومع ذلك فإن للسلطة في حد ذاتها جاهًا رسميًّا وشعبيًّا عند الناس، يكتسبه ذو السلطان طالما كان عضوًا في السلطة فحسب.

المبحث الثاني

العلاقة بين جور ذوي السلطان وبين فساد ذوي الجاه

الأصل في الحكم في الإسلام أنه أمانة في عنق ولي الأمر كما قال الله تعالى في آية الولاء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ﴾ (النساء: ٥٨). وكما قال رسول الله ﷺ لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة: «إنها أمانة وخزي وندامة يوم القيامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»[١]. وروى أبو هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة»[٢]، أي هلاك الأمة.

وتؤتى الولاية أو نظام الحكم من جهة ركنيها وهما القوة والأمانة. فإذا فرط الحاكم في مسئوليته عن رعيته وغشها في أمور معاشها ومعادها، وأخل بأداء واجباته نحوها دب الفساد في الراعي والرعية وغلب على الحكام «قصد الدنيا دون الدين، فقدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد. وكان من يطلب رئاسة نفسه، يؤثر تقديم من يقيم رياسته»[٣].

فالإسلام يجعل من عقد البيعة الذي يبرمه الحاكم مع أهل الحل والعقد من الأمة نيابة عن كل الأمة بمثابة التزام ديني يجب الوفاء بما التزموا به، وأن يعمل كل طرف على تنفيذ هذا الالتزام، وأنه في حالة الإخلال بهذا الالتزام من جانب الحاكم يحق للأمة عزله وتولية غيره[٤]. وبعقد البيعة المذكور وبيعة الأمة له تتم للحاكم شرعيته وهي تتم له في الأنظمة الديمقراطية عن انتخابات رئاسية نزيهة وهو ما عليه العمل في زماننا.

---

(١) ٢١٥٥٢ مسند الإمام أحمد بن حنبل ٥/ ١٧٣.

(٢) ٥٩ صحيح البخاري ١/ ٣٣.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٤) د. محمد فوزي لطيف نويجي، مسئولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠٥م، ص٢٨٦.

وهذا هو الإمام الجائر الذي يستوجب الحسبة على جوره والذي ذكره رسول الله ﷺ في حديثه: «إن أحب الناس إلى الله عز وجل يوم القيامة وأقربهم منه مجلسًا، إمام عادل، وإن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشده عذابًا، إمام جائر»[1].

ويشمل الجور: ما دخل في باب الولايات وذلك بتولية من لا يصلحون لها في تسيير آلة الحكم، فكان ذلك من الحاكم خيانة للأمانة ومن أعظم المناكر المعلقة بحقوق الله، لقوله ﷺ: «من وليَ من أمر المسلمين شيئًا فأمر عليهم أحدًا محاباة فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفًا ولا عدلًا حتى يدخله جهنم»[2].

وهذا واجب عليه، فيجب البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء ـ الذين هم نواب ذي السلطان ـ والقضاة، ومن أمراء الأجناد، ومقدمي العساكر الصغار والكبار، والسعاة على الخراج والصدقات وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين.. وإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما، أو ولاء أو صداقة، أو موافقة في بلد، أو مذهب، أو طريقة، أو جنس، أو الرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٢٧).

وما أكثر ما نرى من هذه المناكر تصدر عن حكام الجور، فلا تكاد تجد من يحتسب عليها في زماننا بل ولا تجد من خاصة أهل العلم والذكر والجاه نهيًا أو تناهيًا عنها (إلا من عصم ربي، وإنهم لقليل) حتى لتخشى أن يلحق الأمة ما لحق بمن قبلها من أمم سكتت عن الحسبة على حكام الجور من لعنة وهلاك. فقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا

---

(١) ١١١٩٠ مسند الإمام أحمد ابن حنبل ٣/ ٢٢.

(٢) ٧٠٢٤ المستدرك على الصحيحين ٤/ ١٠٤.

مِنْهُمْ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ (هود: ١١٦، ١١٧).

والفساد في السياسة مجلبة للفساد في سائر المجالات: اقتصادية واجتماعية وإعلامية وتربوية وغيرها. ومن هنا كان فساد ذوي السلطان وفساد ذوي الجاه وجهين لعملة واحدة، فإن ولي الأمر إذا رتع، رتع سائر الولاة وأصحاب الجاه. وينبغي أن يعرف أن ولي الأمر كالسوق، ما أنفق فيه جلب إليه، هكذا قال عمر بن عبد العزيز رحمه الله. فإن نفق فيه الصدق والبر والعدل والأمانة، جلب إليه ذلك. وإن نفق فيه الكذب والفجور والخيانة، جلب إليه ذلك»[1].

وقد عرض الإمام الغزالي في الإحياء لهذه العلاقة الخبيثة بين مراكز الفساد في الدولة وبين تواصلها فى الإفساد: فساد الملوك، وفساد العلماء، وفساد الرعية.. فعن فساد العلماء قال: «وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء، فسكتوا»، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم وأحوالهم فلم ينجحوا ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا. ثم عرض للعلاقة بين مراكز الفساد جملة فقال: «ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر»[2]. ومن مصادر الفساد سكوت الأمة عن الحسبة عليها لسبب أو آخر. فالأمة هي الحافظة للشرع كقول ابن تيمية في المنتقى[3].

فهو قد ذكر مراكز الفساد والإفساد في الدولة وأثر كل منها في الآخر وبيّن أنها سلسلة متصلة الحلقات.

وقد بسط القرآن الكريم أمر هذه العلاقة الذميمة بين عناصر الفساد والإفساد في الأمم حين عرض لقصة فرعون مع موسى عليه السلام فذكر مع فرعون الحاكم الطاغية «ملأه». والملأ من قومه هم أشرافهم وأركان الدولة منهم ومكانة الحاكم وهم

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ٤٤، ٤٥.

(٢) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٧.

(٣) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص٢٦١.

من ذوي الجاه والسلطان العالين في الأرض المستكبرين فيها بغير الحق.. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَٱسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا عَالِينَ ﴾ (المؤمنون: ٤٦). كما وصف فرعون بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ (يونس: ٨٣).

كما ذكر القرآن الكريم لنا مثلث البغي في الدولة الظالمة في رؤوسه الثلاثة: قارون وهو ذو جاه عريض في قومه، وفرعون وهو رأس الدولة الطاغية، وهامان وهو وزيره الأول وساعده الأيمن في آلة الحكم الشيطانية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَٰرُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَٱسْتَكْبَرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا كَانُواْ سَٰبِقِينَ ﴾ (العنكبوت: ٣٩).

كما ذكر القرآن لنا كذلك لاستكمال عناصر الفساد والإفساد من ذوي السلطان والجاه جنود فرعون، أعوانه على الظلم فألحقهم بفرعون وهامان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُواْ خَٰطِـِٔينَ ﴾ (القصص: ٨).

ثم ذكر لنا كذلك «الرعية»، فعاب عليهم أن أطاعوا فرعون في ظلمه وجوره وفسّقهم، إذ رضوا بالذل ولم يصغوا إلى دعوة موسى ولا إلى ما وقع تحت بصرهم وسمعهم من تحول السَّحرة من الكفر إلى الإيمان، وإنما ركنوا إلى ضلال فرعون فقال فيهم الحق تعالى: ﴿ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴾ (الزخرف: ٥٤).

ومن أجل ذلك جعل الإسلام الحسبة على ذوي السلطان والجاه مسئولية الرعية وسبب خيريتها على سائر الأمم في قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وأساس الحسبة ـ كما سبق بيان ذلك ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو سندها في الشرع، ولذلك كان إجماع الفقهاء على أن الحسبة في الإسلام من فروض الكفاية. وجعل الإسلام كذلك ما أوجبه على الرعية من طاعة إمامها طاعة مشروطة بألا تكون في معصية، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ولذلك قال رسول الله ﷺ:

«أفضل شهداء أمتي: رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله على ذلك. فذلك الشهيد منزلته في الجنة بين منزلة حمزة وجعفر»[١] وقوله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[٢].

ذلك أن النفوس إذا رأت المنكر ولم تنكره، وأهمل هذا الواجب فإن الفساد يصبح من قبيل القاعدة المقررة والعادة الجارية والمألوفة بين الناس. وبمرور الزمن يعتاد الناس إتيان المنكر، ويتغلب الباطل على الحق، ويضيع الهدف الذي من أجله انبعثت الأنبياء والرسل، ولاضمحلت الديانة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد في أوصال المجتمع، واتسع خرق القانون، ولانتهى الأمر بخراب البلاد[٣].

(١) عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله» (٤٨٨٤ المستدرك على الصحيحين ٣/ ٢١٥).

(٢) ٨٥٤٣ المستدرك على الصحيحين ٤/ ٥٥١.

(٣) د. فؤاد محمد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، مطبعة دار نشر الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٧٣م، ص١٦٣، ١٦٤.

المبحث الثالث

أثر اجتماع آفتي الجور والفساد على الرعية

إذا تصالح ظلم الولاة وفساد ذوي الجاه ولم يقدر الناس على تغيير منكراتهم كانت الطامة، حيث يظاهر الظلم والفساد بعضه بعضًا، وينخر سوسهما في جسد الأمة وهياكل السلطة العامة، وتختلط الرؤى ويختلف الناس فرقًا، وتتداعى القيم. ويميز ابن تيمية بين فرق ثلاث[1]:

- فريق غلب عليه حب العلو في الأرض والفساد فيها شأن ذوي السلطان فيهم والجاه ولم ينظروا عاقبة المعاد، ورأوا أن السلطان لا يقوم إلا بعطاء وقد لا يتأتى العطاء إلا باستخراج الأموال من غير حلها، فصاروا نهابين وهابين.

وهؤلاء يقولون: لا يمكن أن يتولى على الناس إلا من يأكل ويطعم، فإنه إذا تولّى العفيف الذي لا يأكل ولا يطعم، سخط عليه الرؤساء وعزلوه إن لم يضروه في نفسه وماله، وهؤلاء نظروا في عاجل دنياهم وأهملوا آجل أخراهم فعاقبتهم رديئة في الدنيا والآخرة، إن لم يحصل لهم ما يصلح عاقبتهم من توبة ونحوها.

وهم قوم لا يقومون إلا في أهواء نفوسهم فلا يرضون إلا بما يعطونه ولا يغضبون إلا لما يحرمونه فإذا أعطي أحدهم ما يشتهيه من الشهوات الحلال والحرام زال غضبه وحصل رضاه، وصار الأمر الذي كان عنده منكرًا ينهى عنه ويعاقب عليه ويذم صاحبه ويغضب عليه مرضيًّا عنده وصار فاعلًا له، وشريكًا فيه، ومعاونًا عليه، ومعاديًا لمن نهى عنه وينكر عليه. وهذا غالب في بني آدم يرى الإنسان ويسمع من ذلك ما لا يحصيه! وسببه أن الإنسان ظلوم جهول إذا لم يستقم كما أمره الله في قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾ (هود: ١١٢)، فلذلك لا يعدل، بل ربما كان ظالمًا في الحالين: يرى قومًا ينكرون على المتولي ظلمه لرعيته واعتداءه

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٧٣، ٧٥. ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٢.

عليهم، فيرضي أولئك المنكرين ببعض الشيء فينقلبون أعوانا له، وأحسن أحوالهم أن يسكتوا عن الإنكار عليه. وكذلك تراهم ينكرون على من يشرب ويزني ويسمع الملاهي حتى يدخلوا أحدهم معهم في ذلك أو يرضوه ببعض ذلك فتراه قد صار عونًا لهم، وهؤلاء قد يعودون بإنكارهم إلى أقبح من الحال التي كانوا عليها، وقد يعودون إلى ما دون ذلك أو نظيره. إلا أن تتداركهم رحمة ربهم بالاستغفار والتوبة.

- وفريق عندهم خوف من الله تعالى ودين يمنعهم عما يعتقدونه قبيحًا من ظلم الخلق وفعل المحارم فهذا حسن واجب، لكن قد يعتقدون مع ذلك أن السياسة لا تتم إلا بما يفعله أولئك من الحرام، فيمتنعون ويمنعون عنهم مطلقًا، وربما كان في نفوسهم جبن أو بخل أو ضيق خلق ينضم إلى ما معهم من الدين فيقعون حينًا في ترك واجب يكون تركه آخر عليهم من بعض المحرمات، أو يقعون في النهي عن واجب يكون النهي عنه من الصد في سبيل الله وقد يكونون متأولين وربما اعتقدوا أن إنكار ذلك واجب، ولا يتم إلا بالقتال فيقتلون المسلمين كما فعل الخوارج، فهؤلاء لا تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل. ولكن قد يصلح بهم كثير من أنواع الدين وبعض أمور الدنيا، وقد يعفى عنهم فيما اجتهدوا فيه فأخطئوا، ويغفر لهم تصورهم وقد يلحقون ﴿بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾ (الكهف: ١٠٣، ١٠٤).

وهذه طريقة من لا يأخذ لنفسه ولا يعطي غيره، ولا يرى أنه يتألف الناس من الكفار والفجار، لا بمال ولا بنفع، ويرى أن إعطاء المؤلفة قلوبهم من نوع الجور والعطاء المحرم.

- وفريق ثالث: هو الأمة الوسط وهم أهل دين محمد ﷺ وخلفاؤه على عامة الناس وخاصتهم إلى يوم القيامة، طريقهم إنفاق المال والمنافع للناس وإن كانوا رؤساء بحسب الحاجة إلى صلاح الأحوال، ولإقامة الدين والدنيا التي يحتاج إليها الدين، وعفته في نفسه، ولا يأخذ ما لا يستحقه، فيجمعون بين التقوى والإحسان: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾ (النحل: ١٢٨).

ولا تتم السياسة الدينية إلا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة.

والفريق الأخير هو المعول عليه في أداء واجب الحسبة على الجائرين من ذوي السلطان، وعلى المفسدين في الأرض من ذوي الجاه؛ لأنه بوسطيته في الدين يكون أقدر على تحقيق مقصود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي أوجبه الله على الكافة وهو تغيير المنكرات، كل إنسان حسب قدرته وشريطة أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، واعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، «ولا بد في الأمر والنهي من هذه الثلاثة «العلم والرفق والصبر». العلم قبل الأمر والنهي، والرفق معه، والصبر بعده وإن كان كل من الثلاثة مستصحبًا في هذه الأحوال»[1].

ذلك أن «الأمة هي الحافظة للشرع»، وليس هو الإمام ـ كما يقول ابن تيمية ـ رادًّا في ذلك على الحلي الذي يقول: «إنه لا بد من إمام معصوم بعد انقطاع الوحى ليحفظ الشرع[2]، وإن مصدر سلطة الامام مبايعة الأمة له ورضاهم به، فهي التي تختار الإمام فتعيينه بالاختيار لا بالنص أو العهد ممن قبله، وهي التي تحتسب عليه إن أتى منكرًا يقصد تغييره، فإن غيّر وإلا كان لها عزله عند المقتضى وانتفاء المانع الشرعي، وتعيين من يرجى منه تأدية الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الناس بالعدل».

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٧٢.
(٢) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص٢٦١.

المبحث الرابع

نظام الحسبة بين الاحتساب على الأفراد وعلى ذوي السلطان

إن نظام الحسبة على السلطة التنفيذية هو فرع من فروع أو وجه من أوجه نظام الحسبة في الإسلام، بمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أوجبه الله على عباده في كتابه، فأمر بها وحض على القيام بها بأساليب مختلفة، كما دلت السنة على وجوبها وحددت مراتبها في الحديث المشهور الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1].

وتتسع دائرة عملها لكل ما يتعلق بأحكام الشريعة سواء في المسائل الخاصة أو الأمور العامة كافة، أمرًا بواجبات الشرع ونهيًا عن محرماته، ووجوبها على الكفاية لا ينفي أنها إنما تجب على القادر عليها وإنه كلما كانت المقدرة عليها أعظم كان وجوبها أكبر وأوثق، حتى إنها لتصير فرض عين على أناس بحكم مناصبهم، كأولي الأمر وولاة الحسبة، فتكون الحسبة بالنسبة لهم «ولاية أصلية» اقتضاها التكليف، و«ولاية مستمدة» يستمدها من عهد إليه بها من الخليفة أو الحاكم وهو المحتسب في اصطلاح الفقهاء الأقدمين.

وقد تقلبت وظيفة المحتسب من حالَي المكانة والهوان، واتساع الاختصاص وضيقه، في العهود التالية لعهد الخلفاء الراشدين، وكان إذا عُيِّن محتسب في مصر، في عهد الفاطميين أعلنت توليته وخلع عليه وقرئ سجله -أي مرسوم توليته- بمدينة الفسطاط على المنابر[2]، وكان يجلس بجوار حبس العونة على دكة، حتى يعرف الناس مكانه فيقصدونه[3]، وتسمى دكته «دكة الحسبة»، كما كان يجلس بجامعي القاهرة ومصر يوما بعد يوم لتولي شئون الحسبة[4].

---

(١) ٤٩ صحيح مسلم ١/ ٦٩.

(٢) المقريزي، الخطط والآثار، مرجع سابق، ج١، ص٤٦٣.

(٣) د. حسن إبراهيم حسني، تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م. ص٥٢٤.

(٤) المقريزي، الخطط والآثار، مرجع السابق، ص٤٦٤.

وكان يتخذ أعوانًا أو نوابًا في مدينة القاهرة ومصر، كما كان يعين في سائر البلدان والقرى والكفور التابعة لولايته عمالا[1]. كما كان ينصح المحتسب المصري «ابن بسام»، بأن يجعل له على كل أهل صنعة عريفًا، من صالح أهلها، خبيرًا بصناعتهم، بصيرًا بغشوشهم وتدليسهم، مشهورًا بالثقة والأمانة، يكون مشرفًا على أحوالهم ويطالعه بأخبارهم، وما جلب إلى سوقهم من المتاجر والبضائع، وما تستقر عليه الأسعار، وغير ذلك من الأسباب التي يلزم المحتسب معرفتها، لقوله ﷺ: «استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها»[2]، ولذلك لزم مراعاة ذلك في اختيار أهل الحل والعقد أو نواب الأمة الذين ينصبون في عصرنا للحسبة على ذوي السلطان فيكونون من العارفين بأمور الحكم والسياسة ومنكرات ذوي السلطان وغشوشهم.

وكانت وظيفة الحسبة ذات أهمية ملحوظة في عهد الأمويين، وكان السلاطين يولونها عناية واهتمامًا واحترامًا، على نحو ما يدل عليه سجلات توليتهم ولكنها ضعفت في آخر دولة المماليك، وإن ظل الحرص قائمًا على شغل منصب الحسبة. وكان لعلماء الأندلس قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما يتدارسون أحكام الفقه؛ لأن الحسبة لديهم كانت تدخل في جميع المبتاعات. ولما زالت دولة الأندلس، كان الإسبان كلما استولوا على إقليم من المسلمين أقروا المحتسب في عمله وأطلقوا عليه «المحتسب»[3].

وفي عهد الدولة العثمانية اقتصرت الحسبة على النواحي المدنية دون الدينية. وفي أواسط القرن الثالث عشر الهجري حلت مجالس المديريات محل المحتسب.

وللحسبة تاريخها وتطورها في المملكة العربية السعودية.. فقد مر نظامها بمراحل تعاقبت عليها. فمرحلة ما قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب كانت فيها حسبة فردية، وكان نطاقها ضيقًا، وكان يقوم بها علماء عارفون يحاولون إصلاح ما أفسد الناس. ثم تلتها مرحلة الدعوة الوهابية السلفية في شبه الجزيرة العربية، وكانت بدايتها

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦٤.

(٢) ابن بسام المحتسب، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٨، ص١٦.

(٣) د. مصطفى كمال وصفي، النظام الإداري الإسلامي، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٩٨م.ص ١٢٤.

من إقليم نجد، وكانت تدور حول مبدأي التوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شق منها قبل تأسيس الدولة، ولم تكن ولاية وإنما كانت فردية، وشقها الآخر بعد قيام الدولة السعودية حيث نشأت ولاية الاحتساب واتخذت مقرا دائمًا للمحتسب، وأصبح لوالي الحسبة شرطة خاصة به وسجن يودع فيه المذنبون، واتسع مجالها فترة، ثم ضاق اختصاصها بعد توحيد المملكة وأصبح للحسبة رئاستان: إحداهما في الرياض، والأخرى في الحجاز. وظهرت هيئات أخرى مع تطور المدنية كديوان المظالم ووزارات واختصاصات داخلة في موضوع الحسبة، وصدرت قوانين لتحديد اختصاصات المحتسب، ذات اختصاصات جهات متعددة كتلك التي ذكرناها.

وكان التطبيق الحديث لولاية الحسبة هو الذي أطلق عليه: «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد تطور نظامها، فرأينا كثيرًا من المجالات التي يعمل فيها المحتسب، وقد أدى التطور الحديث في نظام الدولة إلى إسنادها إلى جهات أخرى كالأمانة العامة للبلديات، وهيئة المواصفات والمقاييس، والشرطة، فلم يبق لها إلا المجال الديني مثل العناية بإقامة الصلاة عند النداء عليها، ومنع الاختلاط في الأسواق وسفور النساء، وتعقب الفسقة إذا اجتمعوا للفاحشة، والقبض على السكارى، والبحث عن معاصر الخمور، وإيقاع القبض على أصحابها بالتعاون مع الشرطة[1].

وقد وحد النظام الحالي[2] لهذه الهيئة جميع هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جهاز مستقل تتبعه جميع الهيئات القائمة أو التي تنشأ فيما بعد، وأصبحت أمور الهيئة بيد الرئيس العام، ويرتبط به مباشرة رئيس مجلس الوزراء، وله ما للوزير من صلاحيات في وزارته، وله صلاحيات التحقيق والضبط وتوقيع العقوبات وتنفيذها وذلك في حدود ما للهيئة من اختصاصات، وعلى الجهات الحكومية والأهلية المختلفة أن تتعاون مع هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمانًا لتحقيق أهدافها.

---

(١) د. محمد كمال الدين إمام، أصول الحسبة في الإسلام، دار الهداية، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ، ص ١٤١.

(٢) صدر النظام الحالي لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمرسوم الملكي رقم م / ٣٧ بتاريخ ٢٦/ ١٠/ ١٤٠٠ هجرية.

ولا يوجد ذلك النظام الذي أقام للحسبة ولاية مستقلة إلا في المملكة العربية السعودية، وفي الجمهورية الإيرانية الإسلامية، وفي مشروع دستور السودان الذي تضمن تطبيق الشريعة الإسلامية عقب عزل الرئيس النميري.

إذن فهناك صور أو صياغات مختلفة لنظام الحسبة عرفها تاريخنا الإسلامي في القديم والحديث. ويظهر مما عرضنا له منها أن الحسبة على الأفراد كانت أكثر شيوعًا في المجتمع الإسلامي من الحسبة على الخلفاء والولاة، ويرجع تاريخ الحسبة بقسميها هذين إلى صدر الإسلام ومنذ بداية عصر الخلافة الراشدة مارسها المجتمع الإسلامي في محاربة الفساد والغش والمنكرات التي تظهر من الأفراد، ومحاربة الجور والاعوجاج الذي يظهر من الحكام والولاة. فكانت الحسبة على ذوي السلطان جزءًا من نظام الحكم نفسه، يعلنه الخليفة بنفسه مؤكدًا لها متعهدًا بها في أول خطاب له بعد التولية للأمة، كما نطقت بذلك كلمات أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما ـ فتحمل ما يدل على أن هذا الاحتساب يمثل أهم ضمانات الحريات، وحقوق المواطنين وحماية الشرعية والنظام ويحق للأمة فيه تقويم الحاكم إذا اعوج والإنكار عليه إذا تغير حاله.

وتأكيد على أن حق الطاعة له مشروط بأداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل بين الناس وإلا لا طاعة في معصية الله.

وكانت الحسبة بنوعيها واجبة سواء كان المحتسب واليًا أو من آحاد الناس وعامتهم، وإن اختلف موقف المسلمين من حيث ممارستها باختلاف العهود والأحوال. ولكن الحسبة على السلطة التنفيذية ـ موضوع بحثنا ـ كانت في أكثر العهود في حكم الغائبة، في أنظمة الغلب والقهر السياسي ـ قديمها وحديثها ـ في حين يكون الناس أحوج ما يكونون إلى بروز دورها وتحقيق مقصودها.

وإذا كانت المملكة العربية السعودية قد اتجهت بالحسبة اتجاها مؤسسيًا، فحولت نظامها من نظام فردي إلى هيئة محددة الاختصاصات، فإن مجال الصياغة وتفصيل النظام مفتوح للاجتهاد؛ لنصل إلى صياغة أوفى بالمطلوب وإلى نظام مفصل أقدر على تحقيق المقصود، لاسيما فيما يتعلق بالحسبة على ذوي السلطان. وقد تختلف

الصياغات وتتعدد صور الأنظمة التي يراها أهل الاجتهاد في هذا الصدد وتسمح به أنظمة الحكم وحظوظها من الحكم الراشد وحرصها على الدين وإنفاذ شريعته.

ويهمني هنا بالدرجة الأولى أن أؤكد على أن الإسلام لم يحدد تفاصيل نظام الحسبة، أو نظام الحكم، أو نظام الاقتصاد والمال، ولم يضع صيغًا بعينها لها ولا أجهزة أو آليات محددة بشأنها. وإنما ترك ذلك للأمة تقرر فيها من الأنظمة والصيغ ما تراه أجدر بأن يحقق مقاصد الشرع، ويناسب متطلبات الزمان والمكان، ويلبي ما استجد من حاجات المجتمعات التي يجري عليها سنة التطور والتغير غير مقيدين إلا بإعمال المبادئ الدستورية والقواعد العامة للشريعة والقيم العليا التي قررها الشارع الحكيم لقيام الدولة الإسلامية وأنظمتها في السياسة والاقتصاد، شريطة عدم الخروج عليها، ولذلك اتسمت بالعموم والإجمال حتى يكون الناس في سعة من أمرهم وتدبير شئونهم. فالمبادئ الكلية جزء من الشريعة، ولكن الأبنية التنظيمية ـ أي الأنظمة والقوالب والصيغ ـ متروكة للاجتهاد بما يحقق المصالح ويناسب الظروف ويلائم تغير الأحوال ولا يعارض الأصول الثابتة في شرع الله ، كما سبق ذكره.

ومن هذا القبيل ما اشترطه الفقهاء في والي الحسبة أو أهل الحل والعقد ورآها بعضهم شروطًا واجبة، وخالف البعض الآخر في ضرورة اشتراطها ، كاشتراط العدالة، والإذن من أولي الأمر، وكاشتراط القرشية في الإمامة، فمثل هذه الشروط وغيرها التي وضعت في وقت معين وظروف معينة يظل أكثرها محلًا للاجتهاد مع تغير الأوقات والظروف تحقيقًا للمصلحة ولمقصود الشرع ونفي الحرج، فقد تظهر شروط جديدة، ويعدل عن شروط قديمة؛ إعمالًا لمبدإ ملاءمة هذه الشروط لما طرأ على الحياة من تطور، ولتغير المصالح والأعراف، «فقد تكون المصلحة التي نشأ عنها العرف في مرتبة الضرورة أي في تجويز الممنوع شرعا»[1].

وقد تعارف أكثر البلاد العربية والإسلامية على غير ما اشترطه فقهاء أقدمون في مجال الولايات ذات الصبغة السياسية مثل شَرْطَي الإسلام والذكورة. وقد

(١) الدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبي، المجلة العدلية بشرح الأتاسي، ج١، ص٧٥.

جرى العرف السياسي المعاصر على جواز شغل المرأة لبعض الوظائف العامة أو الوزارات، وكذلك الشأن بالنسبة لغير المسلمين من أهل الذمة، بحيث يصبح حرمان المرأة أو غير المسلم من المشاركة السياسية الحكومية، ومن حق الترشيح والانتخاب في المجالس التشريعية، مؤديًا إلى فتنة، مع عدم وجود مخالفة لنص من النصوص التشريعية أو حكم مقرر، فإن القاعدة السليمة التي يعتبرها الفقهاء هي: إن ما تعارفه الناس وساروا عليه ولم يكن فيه حكم مقرر، يوزن بميزان المصلحة بعيدًا عن الأهواء والشهوات، فبمقدار ما فيه من منافع أو مضار يباح أو يمنع.

فإذا كان ما تعارفوه يحقق لهم مصلحة راجحة أو يدفع عنهم مفسدة كبيرة، ولا يخل بالمجتمع قُبِلَ، وأقر العمل به وصار شريعة واجبة الاتباع ما دام يحقق ذلك[1].

وقد قصدت في هذا الموضوع أن أشير إلى الفرق بين ما يعد شرعًا وما يعد فقهًا لضرورة عدم الخلط بينهما في أمور السياسة والحكم والحسبة، وما يتصل بها من أبنية تنظيمية يراد إقامتها في زمان غير زمان أسلافنا وظروف غير ظروفهم، على نحو يحقق المصلحة ولا يجر إلى مفسدة أكبر ولا يعارض أصولًا ثابتة، وأن يكون هذا النظر نافعًا في عرض تصور عصري لوظيفة الحسبة على الأفراد وعلى ذوي السلطان، ومكان ذلك آت في موضعه من البحث.

ويكفي هنا أن نؤكد على أن من مزايا الشريعة الإسلامية أن الأمور التي لا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأوقات والبيئات والاعتبارات، تنص على الحكم فيها نصًّا قاطعًا مفصلًا لا مجال معه للاجتهاد والنظر، كالأحكام الاعتقادية، والأحكام العملية المتعلقة بالحرمة والحل.

إذًا فالأمور التي تخضع فيها المصلحة للظروف والأحوال ـ وهي أحكام المعاملات ـ فإن شريعة الإسلام تكل الحكم فيها إلى أرباب النظر وأهل الاجتهاد وأصحاب الخبرة، في إطار شرائعها الكلية وقواعدها العامة، وهو ما يعد من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانًا ومكانًا. وفي القواعد المقررة

(١) د. محمد مصطفى شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، مرجع سابق، ص٨٣.

في الشريعة ما فيه توسعة على الباحثين في الأحكام السياسية مثل: قاعدة «رعاية المصالح المرسلة»، وقاعدة «العادة محكمة»[1]، وقاعدة «الأحكام معللة»، وقاعدة «المشقة تجلب التيسير»، وقاعدة «ارتكاب أخف الضررين»، وقاعدة «الضرر يزال»[2]، وقاعدة «المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا»، وما إليها من قواعد.

ويجوز لولاة الأمور أن يتخذوا من السياسات الشرعية مايحقق العدل والصلاح. ولو كان من شأن هذه السياسات إيقاف بعض الأحكام الشرعية الظنية الثبوت والدلالة، متى كانوا ينظرون إلى هذه السياسات على أنها جزئية تابعة للمصالح تتغير معها زمانًا ومكانًا[3].

وأساس اتخاذ ولاة الأمور هذه السياسات كما يقول ابن القيم «أن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات. فإذا ظهرت أمارات العدل أو أسفر وجهه بأي طريق كان فثم وجه الله»[4]، فلأهل الحل والعقد أو ولاة الأمور أن يأخذوا بأفضل الوسائل في تحقيق مصالح الأمة وعدًّ ذلك من الاجتهاد الذي حض عليه الدين.

ومن هذه الأمور الداخلة في السياسة الشرعية مسألة الصياغات والأساليب الذي يكون عليها أنظمة الحكم والمؤسسات الدستورية في الدولة وما إلى ذلك ومنها بطبيعة الحال نظام الحسبة على ذوي السلطان الذي نحن بصدد البحث فيه، ومن هنا جاز لولاة الأمور أن يقتبسوا ما هو صالح نافع من أي مكان وأن يأخذوا

---

(١) ابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي الشافعي، الأشباه والنظائر، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ ١/ ٥٠-٥٤. ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن بكر الحنفي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٥٢. الونشريسي، إيضاح المسالك إلي قواعد الإمام مالك، تحقيق أحمد بو طاهر الخطابي المغربي المالكي، طبع اللجنة المشتركة بين دولتي المغرب والإمارات ـ الرباط، ١٤٠هـ القاعدة ١١١.

(٢) السيوطي: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ ص٨٣. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص٨٥.

(٣) د. سلام مدكور، المصالح المرسلة وموقف الفقهاء منها، مجلة مصر المعاصرة، يوليو ١٩٨٦م، ص٦٤٤.

(٤) ابن القيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٤ ـ ٣٤٥ وما بعدها، وأيضًا ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، ١٩٦٨، ج٤، ص٣٧٢، وما بعدها.

بأفضل الوسائل والسبل التي تؤدي إلى تحقيق مصالح المسلمين وسواء في ذلك أكانت تلك الوسائل التي يأخذ بها حكام المسلمين من ابتكارهم لمواجهة ضرورات تطور المجتمع وحاجاته، أو كان قد سبق إليها غير المسلمين من الأمم والشعوب وتبين ملاءمتها كذلك لتحقيق مصالح المسلمين، أو حل مشكلات حياتهم[1]، ما دام أخذُها مقتصرًا على الحل دون العقيدة، وما دام الحل محوطًا بمفهوم الإسلام، وما دام الحل لا يعارض نصًّا صريحًا في الشريعة[2].

ولا يمكن ولا يكون من المصلحة التي هي مقصود الشرع أن تنظر في إيجاد صيغة مناسبة للحسبة عامة وللحسبة على ذوي السلطان خاصة في عصرنا الراهن نظرة منفصلة عن ظروف المجتمع الراهنة، ومتغيرات العصر القائمة ومستحدثات الاجتهادات السياسية والقانونية للرقابة على السلطة التنفيذية في بعض أنظمة الحكم الموجودة وعلى رأسها النظام الديمقراطي البرلماني الذي يطبقه بالفعل أكثر أنظمة الحكم في منطقتنا العربية الإسلامية، وإن شاب هذا التطبيق قصور لا تقره الشعوب المسلمة بحق كعدم تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية تطبيقًا كاملًا أو عدم الأخذ بضمانات الديمقراطية الحامية لحقوق الإنسان وبمبدإ الفصل بين السلطات وعدم تجميع السلطة في يد واحدة أو عدم الاحترام الواجب لمبدإ الشرعية والمشروعية وللقضاء وأحكامه. ومراعاة التحفظ على تطبيق الديمقراطية التي تقرر إنفاذ ما توافق عليه الأغلبية في المجالس النيابية بإطلاق كأن توافق الأغلبية على ما هو محرم شرعا كالمثلية، فلا يصلح فيه حكم الأغلبية البرلمانية وحكمه الإبطال.

(١) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٤.
(٢) حسن العشماوي، الفرد العربي ومشكلة الحكم، مرجع سابق، ص ١٢٤.

المبحث الخامس

العلاقة بين نظام الحسبة على ذوي السلطان ونظام الحكم في الإسلام

١/٥: وظيفة الحكومة الإسلامية

لخص ابن تيمية في «السياسة الشرعية»، وظيفة الحكومة الإسلامية في أمرين: أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الناس بالعدل.

وبنى ذلك على ما سمَّاه آية الأمراء في كتاب الله وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء: ٥٨، ٥٩).

ويقول عنها: «قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، فعليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل. ونزلت الثانية في الرعية: من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك، في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية الله تعالى، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله. وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الناس بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة»[١].

وقال الإمام محمد عبده، عن هاتين الآيتين إنهما «أساس الحكومة الإسلامية، ولو لم ينزل في القرآن غيرهما لكفتا المسلمين في ذلك إذا هم بنوا جميع الأحكام عليهما»[٢].

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص١٥، ١٦.

(٢) السيد محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج٥، ص١٣٦.

٥ / ٢ : مكانة الحسبة على ذوي السلطان من الحكومة

إذا أخل الحاكم بواجباته فلم يؤد الأمانات إلى أهلها ولم يحكم بين الناس بالعدل وظهر جوره وفسقه، ثبت شرعًا على الأمة وجوب الحسبة عليه بقصد تغيير ما ظهر من منكراته بما أوجبه الله عليها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبما لها من حقوق ـ هي من وجه آخر واجبات عليها باعتبارها الحافظة للشرع ـ جعلها الإسلام مبادئ كلية وقيمًا دستورية عليا ملزمة للراعي والرعية ومقررة لمبدإ الشرعية والمشروعية في الدولة المسلمة وهو ما يعبّر عنه في الفقه السياسي الغربي بمبدإ سيادة القانون مع وجود خلاف بين المفهومين أساسه علمانية الدولة الغربية والتزام الدولة الإسلامية في المقابل بشرع الله الذي لا فصل فيه بين الدين والدولة.

ومن هذه المبادئ والقيم التي أشرنا إليها الشورى والمساواة والحرية ورقابة الأمة على رئيس الدولة وحقها الثابت في مقاومة الجور وإقامة العدل وهي كلها أصول إسلامية وثيقة الصلة بعقيدة التوحيد وبدور الغاية في الدولة الإسلامية وبمقاصد الشرع فهي أركان تستند إليها الحكومة في هذه الدولة. وتفقد هذه الحكومة وصف الشرعية بمجرد تخليها عن تلك الغاية وهذه الأركان والتي جاءت بها نصوص القرآن وأحاديث الرسول ﷺ على وجه التشريع العام الملزم للحاكم والمحكومين، وهي بالنسبة للحكومة وقيامها شرط ابتداء وشرط بقاء. ويشكل أي اعتداء يقع عليها من ذوي السلطان اعتداء على حقوق الله يستوجب الحسبة عليهم من المنصوبين لها كفرض عين، ومن آحاد الناس كفرض كفاية لإزالة هذا الاعتداء. وللحسبة وسائلها ومراتبها التي عرفها أسلافنا وبحثها فقهاؤنا الأقدمون وتشتد بنا الحاجة إلى تحديث هذه الوسائل لتلائم ما تغير من ظروف الزمان والمكان ومن أنظمة الحكم السياسية في عصرنا الراهن.

ولذلك كله فإن الإسلام الذي أوجب إقامة الحكم الصالح كجزء من رسالته أوجب إقامة نظام للحسبة على ذوي السلطان وهم أولو الأمر الحاكمون وعلى قمتهم الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية أيـًّا كان شكلها الدستوري. وكما أن الإسلام لم يفرض نظامًا سياسيًّا مفصلًا للحكومة الإسلامية فإنه لم يفرض كذلك نظامًا

للحسبة محدد الصياغة، وذلك وفق منهج تشريعي إلهي قائم علي تفصيل ما لا يتغير بتغير الزمان، وإجمال ما يتغير وهو ما تقع فيه الأحكام الاجتهادية وذلك بناء على القياس أو دواعي المصلحة بخلاف الأحكام والمبادئ الشرعية الثابتة التي جاءت الشريعة لتأسيسها، فهذه هي الأصول التي لا تتغير بتغيير الأزمان والأجيال ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها مما يتبدل باختلاف الأزمنة والمحدثات[1]، قال ابن عابدين: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث مضرة أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولًا، للزم فيه المشقة والضرر بالناس وخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد..»[2].

وقد برزت مكانة الحسبة على ذوي السلطان من نظام الحكم في الإسلام في صدر الإسلام وبدايات التاريخ الإسلامي السياسي. ونجد ذلك المعنى واضحًا عند الخليفة الأول والخليفة الثاني وغيرهما من الخلفاء الراشدين، فيما تضمنه خطاب حكم الخليفتين الأولين أبي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما إلى الأمة غداة التولية، من مبادئ دستورية أصيلة جعلاها موضع التطبيق، ووفرا لها مناخ الحكم الصالح والضمانات التي تكفل تحويلها من مقام المبادئ النظرية إلى واقع عملي ملموس.

فأقر الخليفة الأول في خطابه أن نظام الحكم قائم على الشورى، وعلى مبدإ مساءلة الحاكم، وحق الأمة في تقويمه إن اعوج، وعلى المساواة بين الناس كافة، وعلى العدل، فالضعيف في الأمة قوي عند الحاكم حتى يرجع إليه حقه. والقوي فيهم ضعيف عنده حتى يأخذ الحق منه. وإن الطاعة التي أوجبها الله للحاكم على الأمة باعتبار الحاكم إمام الأمة طاعة مشروطة بطاعته لله فإن عصاه فلا طاعة في معصية له عليها.

ولما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خطاب توليته للأمة: «فإن رأيتم في اعوجاجًا فقوموه»، قام إليه رجل فقال: «بل لقومناك بحد السيف! فقال عمر: رحمك

(١) د. محمد عبد الله العربي، محاضرات في النظم الإسلامية، مطبعة يوسف، القاهرة، ١٣٨٢هـ ص٣٥.
(٢) ابن عابدين، مجموعة رسائل، مكتبة المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ج٢، ص ١٢٥.

الله... الحمد لله الذي جعل في رعيتي من إذا تعوجت قومني بالسيف»، والروايات كثيرة عن نقد المسلمين لعمر الخليفة[1].

وما الحسبة على ذوي السلطان في الإسلام إلا محصلة لهذه المبادئ الأساسية والقيم الدستورية الإسلامية التي أرست قاعدة المشاركة الشعبية في الأمور العامة، ومنها اتخاذ القرار السياسي في الدولة، ومبدأ المعارضة السياسية أو حق إبداء الرأي الآخر، فسبقت في ذلك الدول العصرية التي وجدت في نظام المعارضة خير بلسم للوقاية من انحراف الحكم، فنظمت ذلك في صلب دساتيرها وكفلت حرية الرأي، ووسائل التعبير عنه من صحافة وإذاعة وكلمة حرة... إلخ»[2].

بل إن فقهاء المسلمين يجمعون على أن خروج الخليفة عن واجباته يجيز عزله، ويحل المسلمين من واجب الطاعة قبله. وهكذا يقرر الإمام ابن حزم في شأن الإمام وصفته: فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وبسنة رسوله ﷺ الذي أمر الكتاب باتباعها، فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأُقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره منهم»[3].

---

(١) قال حذيفة: «دخلت على أمير المؤمنين عمر فرأيته مهمومًا حزينًا، فقلت له: ما يهمك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إني أخاف أن أقع في منكر فلا ينهاني أحد منكم تعظيما لي. فقال حذيفة: والله لو رأيناك خرجت عن الحق لنهيناك. ففرح عمر وقال: الحمد لله الذي جعل لي أصحابًا يقوموني إذا اعوججتُ». مشار إليه في عمر بن الخطاب، د. سليمان الطماوي، مرجع سابق، ط ٢، ص ١١٩.

وقال رجل لعمر خليفة المسلمين: اتق الله يا عمر، وأكثر عليه، فقال قائل: اسكت فقد أكثرت على أمير المؤمنين، فقال عمر قولته المشهورة: دعه لا خير فيهم إن لم يقولوها لنا ولا خير فينا إن لم نقبل»، سيرة عمر بن الخطاب، ابن الجوزي، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٢) د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ط٢، ص١١٨.

(٣) علي بن أحمد ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة بيروت، ج٤، ص١٦٩، ١٧٠.

المبحث السادس

تأمين الحكم ضد الجور والفساد

فالحسبة على ذوي السلطان إذن ـ كما أسلفنا بيانه ـ هي نظام إسلامي شرع لتأمين الحكم ضد استبداد الحاكم وجوره، أساسها واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكون الأمة هي الحافظة للشرع، وهي التي تختار الحاكم بإرادة حرة، ولها عليه واجب النصيحة، فإن لم ينتصح وأصرَّ على جوره وفسقه فإن لها عزله. ونصب غيره سلميا.

ونحن نجد هذه الوظيفة ـ وإن تغير اسمها ورسمها ـ في أنظمة حكم أخرى راشدة، غير قائمة أصلًا على نظام حكم الفرد الاستبدادي الذي لا مجال فيه للشورى ولا للحرية ولا للعدل ولا لمساءلة الحاكم. وإنما نجدها واضحة في أنظمة الحكم الديمقراطي رغم ما يوجد من فوارق بين الديمقراطية الغربية وبين الشورى التي تقوم عليها النظرية السياسية الإسلامية، ولكنها فوارق لا تجعل جوهر الديمقراطية مرفوضًا بالكلية من منظور الإسلام ويرى الكثرة ونحن منهم في أوجه الشبه أو الاتفاق بينهما ما يسمح بالقول بأنه مقبول في الإسلام سواء من حيث اعتمادهما لفكرة العقد الاجتماعي كأساس لنشأة الدولة أو من حيث جوانب الممارسة ومجالها وإن كان قبوله مع تحفظات كالفارق في نطاق الشورى أو الأخلاق والتقييد بها أو مفهوم الشرعية والمشروعية، أو نظرية السيادة. ومن أبرز مواطن الخلاف ما سبقت الإشارة إليه بشأن مشروعية الأغلبية البرلمانية فهي في الإسلام غير مطلقة، تقييدا بالقيم والأخلاق المراعاة في شريعة الإسلام والنظر الإنسانية السليمة.

ومن المبادئ التي اعتمدها الفكر السياسي الغربي ونراها داخلة في إطار وظيفة الحسبة على ذوي السلطان: توقيت مدة الحاكم، وإخضاعه للرقابة، ومبدأ الفصل بين السلطات وتداول السلطة، وتمكين المواطنين من نقده، والتمكين من عزله سواء عن طريق نواب الأمة المنتخبين أو الرأي العام كما هو في الأنظمة السياسية الديمقراطية نيابية أو رئاسية.

ولا يجد الباحث صعوبة في رد أكثر هذه المبادئ إلى أصول لها في الفكر السياسي الإسلامي منذ نشأة الدولة الإسلامية الأولى في المدينة، مع تمييز الدولة الإسلامية منذ نشأتها بسيادة مبدأين مترابطين متكاملين لا يطغى أحدهما على الآخر: الأول مبدأ الشورى. والآخر مبدأ سيادة القانون، أو مبدأ الشرعية. وهو مبدأ تأخر ظهوره في الفكر السياسي الغربي واعتبر اكتماله تتويجًا لتطور متعدد المراحل خروجًا من السلطة الشخصية للحكام إلى سيادة المؤسسات وقواعد القانون[1]، مع مراعاة الخلافات الواردة في تحديد نطاق الشورى، وفي مفهوم مبدإ الشرعية والمشروعية، وفي فلسفة الحكم والدولة والغاية النهائية بشأنهما.

فالحاكم في الإسلام ملتزم بشرع الله أي بمبدإ الشرعية، بمفهومه الإسلامي فهو ضمانة دستورية عليا ضد الجور والفساد اللذين يتمثلان في انحرافه عن أداء الأمانات إلى أهلها والعدل فيما هو مكلف به من رعاية أمر الأمة وتدبير شئونها بما يوافق الشرع ويحقق مقاصده. فإن أخل بواجباته ووقع منه جور لزم الأمة الحسبة عليه وتغيير منكراته سلميا، وليس أنكر من الجور والبغي بغير الحق، وكان ذلك فرض كفاية كما هو فرض عين على والي الحسبة أو الهيئة المنصوبة للحسبة على ذوي السلطان وهي في زماننا «الهيئة التشريعية»، المنتخبة من الأمة انتخابات نزيهة والمنصوبة بنص الدستور للحسبة على السلطة التنفيذية في نظام الحكم الديمقراطي النيابي، ولها آلياتها الاحتسابية وأعوانها المؤسسية كالصحافة والأحزاب السياسية وجماعات القوى السياسية والنقابات ومنظمات حقوق الإنسان وغيرها.

وإن كان العلماء قد تكلموا في بعض التجاوزات الهينة باعتبارها لا ترقى إلى أن يعرض منصب الرئاسة العليا للدولة للهزات بسببها، ومن ذلك ما ذكر القلقشندي في الإمام عند تغير حاله، «إن كان قد حدث في حالة خلل فلهم عزله وإن كان مستقيم الحال فليس لهم ذلك، لأننا لو جوزنا ذلك لأدى إلى الفساد لأن الآدمي ذو بدوات

---

(١) د. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥، ص١١٩.

فلا بد من تغير الأحوال في كل وقت فيعزلون واحدًا ويولون آخر، وفي كثرة العزل والتولية زوال الهيبة وفوات الغرض من انتظام الأمر»[1].

أما ابن حزم فيقول: «إن الإمام يُكَلم في ذلك الجور القليل فإذا عدل عنه فهو إمام كما كان» أي أن الجور الذي يستوجب العزل عنده ، هو الجور الذي لا يرجع عنه وإن كان قليلًا.

فإذا كان تغير حال الإمام ووقوع الجور منه مما لا يؤمن حدوثه فإن الحسبة على ذوي السلطان تؤدي واجبها الشرعي أو الدستوري في المبادرة إلى إنكار الجور وإزالته وإن لزم من ذلك عزل الرئيس الأعلى للدولة أو عزل الحكومة.

إنها تشبه في ذلك مكانة الرئتين من جسم الإنسان، تغيران الدم الفاسد إلى دم نقي ليضخه القلب مرة أخرى إلى الرأس والجسد لتستمر الحياة، وكذلك عمل الحسبة في تغيير منكرات ذوي السلطان التي هي اعتداء على حقوق الله وفي تطهير المجتمع من جور الحكام وتأمين الحكم ضد الجور والفساد كما تشبه جهاز المناعة عند الإنسان في مقاومة ما يظهر من جور وفساد، فهما من الكبائر. كما ذكر الدهلوى: «أن الجور والظلم هو معصية الله تعالى بالاعتداء على خلقه بغير حق مشروع فيدخل فيه غصب الأموال، وضرب الأبشار، وتسخير الرعايا، إذا كان كل ذلك بغير حق»[2]. والظلم ليس محرمًا لغيره فحسب بل هو محرم لذاته أيضًا فالله عز وجل قد حرم الظلم على نفسه وجعله محرمًا بين عباده.

فالحسبة على ذوي السلطان تشكل كبرى الضمانات الشرعية للحريات العامة والحقوق الأساسية للإنسان أو المبادئ التي تحمي الأفراد من طغيان الدولة واستبداد الحكام وهو المطلب العاجل الملح الذي تتطلع إليه الشعوب لا سيما الواقعة منها في دائرة الدول النامية، ودولنا العربية والإسلامية داخلة فيها.

ومن ثم يطالب فريق كبير من دعاة تطبيق الشريعة أن تكون نقطة البدء في تطبيقها

---

(١) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ج١، ص٦٦.

(٢) أحمد ولي الدين الدهلوي، حجة الله البالغة، دار المعارف، بيروت، ب.ت. ج٢، ص١٥١.

ميدان القانون العام؛ وذلك تعبيرًا عن هذا التطلع الجماهيري العالمي الذي أشرنا إليه. ولا شك عندنا في أن إصلاح النظم السياسية وحماية حقوق الإنسان وحرياته، وقيم المجتمع العليا، ومقاومة الاستبداد وجور الحكومات، هو مسئولية الشعوب ممثلة في ممارسة واجب الحسبة على ذوي السلطان وتغيير منكراتهم التي تمثل عدوانًا على حقوق الله كولاية أصلية في الإسلام بالنسبة لآحاد الرعية وكولاية مستمدة بالنسبة لوالي الحسبة وأعوانه في القديم أو للمؤسسة البرلمانية المنصوبة للحسبة بنص من الدستور ، فالنواب بمثابة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى باصطلاح فقهاء المسلمين، انتخبتهم الأمة ليكونوا نوابًا عنها في أداء فريضة الحسبة على السلطة التنفيذية كفرض عين في حقهم.

وكما كان لوالي الحسبة أعوانه في أداء واجبه فإن للهيئة التشريعية ـ في أدائها لواجبها الرقابي على الحكومة والحاكم ـ أعوانها الذين يشكلون منظومة المحتسبين في زماننا الحاضر من علماء، وصحافة، وأحزاب سياسية، وحركات شعبية، وجماعات إسلامية، ونقابات ومنظمات الدفاع عن حقوق الإنسان، وممارسات منظمات المجتمع المدني الاحتجاجية ضد نظام الحكام. وغير ذلك من الكيانات الدستورية والمؤسسية التى تشارك في أداء واجب الحسبة، سواء كولاية أصلية أو ولاية مستمدة وهو ما يعبر عنه أحيانًا المشاركات الشعبية الاحتجاجية.

إن في ممارسة الشعوب في الدول الإسلامية لواجبها الاحتسابى في مختلف ميادينه، وتناهي أفرادها لمقاومة مناكر الولاة، وذيوع ثقافة المقاومة في الشعوب، وفي وعي كل الأفراد بأن كل فرد في المجتمع راع ومسئولٌ عن رعيته، وبأن من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، وبأن الاستضعاف في الأرض والسكوت على الضيم والجور من الكبائر في الإسلام، ما لا يدع محلًا لما تشكو منه الشعوب المتخلفة من داء السلبية والقعود عن المشاركة السياسية الفاعلة في التغيير لمناقضته للإسلام عقيدة وشريعة.

ويوم يعي المسلمون جيدًا أن هذه المشاركة هي تفعيل لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة على ذوي السلطان لمنع جورهم حكمها حكم سائر

الفرائض الإسلامية، من صلاة وصوم وزكاة وحج، إلا أنها من فروض الكفاية؛ لأنها من حقوق الله ويعملون بمقتضى وعيهم هذا يكونون قد طبقوا إحدى سنن الله الكبرى في منهج التغيير بأن يعملوا على تغيير ما بأنفسهم من غفلة ووهن وإخلاد إلى الأرض إلى يقظة وعزيمة وعلو همة فيحق أن يغير الله ما نزل بهم من بلاء الجوع والخوف بما كسبت أيديهم، لقوله تعالي ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)، وقوله تعالي: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ (النحل: ١١٢).

وقد تكرر ذكر آفتي الجوع والخوف، أكثر من مرة في كتاب الله في قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (البقرة: ١٥٥)، وقوله: ﴿فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ﴿٣﴾ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ (قريش: ٣، ٤)، ونحن هنا نجد هذا الاقتران بينهما قائمًا في الدول المتخلفة وفي كثير من الأقطار العربية والإسلامية ولا نجد تفسيرًا لهذه الظاهرة الأليمة، ولا سببًا نرجعها إليه أوضح من جور الحاكمين وفساد ذوي الجاه فيها وعدم الوعي بأن ذلك قعود عن أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عمل وظيفة الحسبة على ذوي السلطان والجاه، أداة التغيير السلمي السياسي في الإسلام التي أوجبها الله على الأمة لمنع الجور والفساد وتأمين الحقوق والحريات منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا قبل أن يسمع العالم عن وثائق إعلان حقوق الإنسان بأكثر من اثني عشر قرنًا.

وإذا كان جور الحاكمين وفساد ذوي الجاه يورثان المجتمع الجوع والخوف، فإن هاتين الآفتين المتلفتين بدورهما تشلان قدرة المجتمع على أداء وظيفة الحسبة على هؤلاء الحاكمين والمفسدين، التي تحتاج ممارستها شرعًا وعملًا إلى توافر مناخ اجتماعي وسياسي يجد الناس فيه لقمة العيش وحرية الكلمة مكفولتين لهم. وهذه هي ما يسمى «بالدائرة الخبيثة»، التي تعاني منها الدول المتخلفة في وقتنا الحاضر والخروج منها هو مسئولية الرعية أساسًا حين يفسد الراعي وهذا هو التحدي الحقيقي

الذي يواجه الحسبة على ذوي السلطان والجاه في هذا الزمان بوصفها فرض كفاية على الأمة إن لم يقم بها القادرون عليها أثم الجميع.

وأهل القدرة على الحسبة على ذوي السلطان والجاه وتغيير منكراتها[1]، هم العلماء الخلص، وأصحاب الأقلام الحرة، وقادة العمل السياسي وهم ينتظمون جميع فئات المجتمع من أحزاب ونقابات، وأساتذة الجامعات، وصحافة، وقضاء، ومنظمات الدفاع عن حقوق الإنسان.

وتعد «الهيئة التشريعية» ـ ممثلة الشعب بكل فئاته ـ هي المسئولة الأولى عن وظيفة الحسبة على السلطة التنفيذية ، فنوابها هم أهل الحل والعقد في العصر الحديث، وهم ـ في اعتبارنا ـ منصبون للحسبة من قبل الدستور، أي أنهم بمثابة «والي الحسبة» في القديم الذي يتحمل أمانة هذه الحسبة كفرض عين.

---

(١) ومن أخطر هذه المنكرات التي تعاني منها الدول المتخلفة في هذا العصر: منكرا «التعذيب»، و«إهدار أحكام القضاء» ذات الطابع السياسي، وهما يقعان عادة في ظل الأحكام العرفية وأنظمة الحكم ذات النزعة الشمولية، التي يعوزها عادة احترام حقوق الإنسان، وسيادة القانون، واستقلال القضاء، والتمثيل السياسي الحقيقي للشعوب، وهي العناصر الأساسية التي تزدهر وظيفة الحسبة على ذوي السلطان في وجودها.

الفصل الثاني

وضع الحسبة من الأنظمة السياسية الوطنية

تمهيد

إن وضع الحسبة من الدولة أو من نظام الحكم يثير قضية على جانب كبير من الأهمية، سواء من الناحية الشرعية أو الناحية العملية الواقعية، حيث لا تطبق أكثر دولنا العربية والإسلامية أحكام الشريعة الإسلامية تطبيقًا كاملًا، ولا قواعد الديمقراطية الأساسية التي تقوم على مبدإ تداول السلطة، والرقابة المؤسسية والشعبية على ممارسات الحاكمية وذوي الجاه لتغيرها بكافة الوسائل السلمية والتي على قمتها العصيان المدني.

وتتلخص هذه القضية في هذا السؤال:

هل من الممكن ممارسة الحسبة بصفة عامة وعلى ذوي السلطان بصفة خاصة قبل قيام الدولة الإسلامية التي تلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية التزامًا كاملًا في المجالات المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية؟ أم أن قيام هذه الدولة شرط لقيام وظيفة الحسبة كولاية إسلامية وواحدة من أهم فروض الكفاية في الإسلام؟

وتقتضينا الإجابة عن هذا السؤال معالجة جملة من المسائل ذات صلة بالموضوع وهي:

١ ـ وجوب الحسبة في كل زمان ومكان.

٢ ـ مدى شرعية أنظمة الحكم القائمة في الدول الإسلامية ونظرية الضرورة.

٣ ـ وجوب الحسبة على ذوي السلطان والجاه في ظل أنظمة الحكم القائمة، التي تبلغ ذروة الفساد فيها حين يتحالف أصحاب السلطة مع أصحاب الثروة، هذا مما يملك من سلاطة الحكم وذاك بما يملك من سلاطة المال.

المبحث الأول

وجوب الحسبة في كل زمان ومكان

دلت العموميات على تأكد وجوب الحسبة وعظم الخطر في السكوت عنها، فلا يقابله إلا ما عظم في الدين خطره «فنظام الحسبة وظيفة دينية للمجتمع الإسلامي» فلا يملك ولي الأمر في النظام الإسلامي بل لا يملك المجتمع الإسلامى برمته إلغاء نظام الحسبة ، حتى وإن لم يعين لها ولا يشترط لإقامتها تعيينه. كما لا يشترط لوجودها دولة إسلامية تطبق الشريعة تطبيقًا كاملًا.

وقد دلت على وجوبها نصوص الكتاب وأقوال الرسول ﷺ وأفعاله، وحكم وجوبها كفرض كفاية ـ كما سبق تفصيله ـ لا يختلف وإن تغيرت أنظمة الحكم في الدولة الإسلامية ـ جمهورية كانت أو ملكية مقيدة أو إمارة، أو من حيث مدى الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية والتقيد بأوامرها ونواهيها، على وجه كامل أو منقوص، ومن إقامة الدولة لنظام الحسبة أو عدم إقامتها بوصفها ولاية شرعية «وكما قال الماوردي في هذا المعنى: «وليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها».[1] فالواقع ليس بحجة على الشرع.

ومن ثم يبقى حكم وجوبها قائمًا ولو انحصر في دائرة ضيقة بحكم الضرورة التي تستوجب من الأمة العمل على إحيائها. كما قال ابن تيمية: «فلما تغير الإمام والرعية، كان الواجب على كل إنسان أن يفعل من الواجب ما يقدر عليه ويترك ما يحرم عليه ولا يحرم عليه ما أباح الله له»[2].

وفي مثل هذه الأحوال ـ وهي سائدة في زماننا ـ يجدر بالمحتسب أن يراعي ضوابط هذا الواجب. وقد أورد ابن تيمية طائفة منها كقوله: «وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٣٢٢.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٦٠.

أعظم المصلحتين لتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما، هو المشروع»[1]، وقوله: «وإنما تناقضت الأمور لما تغيرت الرعية من وجه والرعاة من وجه، فصار إصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر الدنيا بحسب الإمكان»[2].

فإن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦)، وعلى قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[3]. وإذن فإقامة الحسبة وإن لم تقم الدولة الإسلامية واجبة بل وتكون مهمتها الأساسية العمل على إقامة الدولة وتطبيق شرع الله، ولا خلاف في أن قيامها يهيئ مناخًا صالحًا لإنجاح وظيفة الحسبة عامة وعلى ذوي السلطان خاصة في أداء واجباتها.

فعلى كل مسلم ومسلمة أن يؤدي من الحسبة على ذوي السلطان والجاه تغييرا لما يظهر منهم من اعتداء على حق من حقوق الله يقدرها في وسعه من باب تقوى الله بنص ما ورد من وجوبها في الكتاب والسنة بلا منازع ولو اقتصر دوره على عمل القلب وذلك أضعف الإيمان.. كراهة لمنكراتهم وعدم موالاتهم بأي وجه كانت الموالاة ومنها تقي من يصدر ثمن هذا العدوان وإذاعة ذلك في الناس حيالهم على بذل ما في الوسع من تعميم ثقافة الرفض لهم ولمنكراتهم والدعوة إلى الانتقال من مرحلة التغيير بالقلب إلى ما هو فوقها من تغيير باللسان وتغيير باليد في الحاضر أو في المستقبل حتى يلقى الله على ذلك العهد وعدم القعود في التواصي به في الناس كلما أتاحت الظروف بأي درجة إيجابية من باب تقوى الله إلى نظم شأنها أوصى الله بها كل أهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُوا اللَّهَ﴾ (النساء: ١٣١) وأن أمة عملت بوصية الله تعالى بكل من فيها من أهل الكتاب يكون شأنها شأن أمة أدت من العصيان المدى ما يتعذر معه على أهل الجور من ولاة الأمر أن يبقوا على جورهم طويلًا.

(١) المرجع السابق، ص٦٣.
(٢) المرجع السابق، ص٦٣.
(٣) ٦٨٥٨ صحيح البخاري ٦/ ٢٦٥٨.

المبحث الثاني

مدى شرعية أنظمة الحكم القائمة

في الدول الإسلامية ونظرية الضرورة

تقوم الدولة في الإسلام ـ كما يرى ابن تيمية وجمهور فقهاء أهل السنة ـ بكل عمل يؤدي إلى جلب المصالح ودفع المضار، وإلى إقامة القسط في حقوق الله وحقوق العباد، ولتكون كلمة الله هي العليا وليكون الدين كله لله. ويستخدم الفقهاء كلمة الدولة بمعنى الحكومة والحكام والسلطة التنفيذية، ولم يقصد منها شيء غير ذلك. ولم تكن الدولة تعرف اصطلاح السيادة كما نجده في الفقه الدستوري الحديث، فقد كان مبدأ الشرعية الإسلامية يعني التزام الدولة والمؤسسات والأفراد بالمبادئ والأحكام التي جاء بها الإسلام في الكتاب والسنة، فكانت السيادة للشريعة وليست لغيرها قط هو مفهومها الإسلامي، تحقيقًا لما قرره الله تعالى، ولما عُدَّتْ كرامة الآدمي إحدى مقاصد الشرع، إضافة إلى الخمس المشهورة، وأضيفت إليها حرمة الآدمي وحقه في الاختيار. ولقد أصاب الخليفة عمر بن الخطاب في مقولته المشهورة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟!».

فمواطنو الدولة من حقهم تحقق الكرامة الآدمية لهم، بحيث يصبح كل انتهاك لحق من حقوقها إهانة لهم يأباها الله عليهم سواء كانت تلك الإهانة سياسية أو اجتماعية، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، وفي ذلك تحقيق لمبدإ المواطنة لكل مواطني الدولة حيث جاء الإطلاق في النص على آدمية المواطن بصرف النظر عن دينه أو جنسه.. وتفعيل هذا المعنى في الأمة، وإشاعة ثقافته يرقى بها إلى إيجابية فاعلة جامعة لكل آحادها في مقاومة كل ما فيه مساس بكرامة الآدمي وتعبئتهم معنويا وعمليا في مقاومة مناكر ذوي السلطان والجاه؛ لحماية كرامته في كل مجالات الحياة من أن تنتهك أو يسكت عن أي إهانة تحيق به لا يسعه إلّا رفضها ومقاومة مرتكبها. وحمله على تغيير ما فرض من عدوان على حق من حقوق الله.

وهي غير مفهوم الشرعية الوضعية الذي يعني خضوع الناس لإرادة الحاكم ولسلطة الدولة التي أصدرت التشريع الوضعي سواء كانت القوانين عادية أو دستورية وهي عرضة للتغيير والتطوير.

ولعل أهم ما يلفت نظر الباحث إليه في موضوعنا أن معنى سيادة الشريعة: هو تقييد لسلطة المشرع الوضعي وحماية الأفراد والمجتمع من طغيان الحكام الذين يتخذون القوانين وسيلة لفرض سلطانهم واستبدادهم والظلم والاستبداد بواسطة القوانين وهو أخطر بكثير من الظلم والانحراف عن طريق مخالفة القوانين سواء كانت هذه القوانين عادلة أو ظالمة[1]. وهو ما لا يتحقق في ظل الشرعية الوضعية من حيث مدى خضوع الحكام والأفراد والمؤسسات للقانون، ومن حيث تمكين الرعية من مقاومة جور الحاكم وتغيير مسيرته فيها وإن اقتضى ذلك عزله عند عدم وجود المانع.

ويظاهر ذلك المعنى المُمَثَّل في مبدإ الشرعية الإسلامية مبدأ الشورى الذي أقام الإسلام على أساسه دولة لمنع الاستبداد من أساسه سواء بالنسبة للحاكم الفرد أو حتى بالنسبة للمؤسسات. وليست الشورى نظام حكم فقط ولكنها منهج حياة في كل المؤسسات أو الأجهزة التي تحتاج إلى الوقت والتفكير.

فكلمة الشورى في الواقع أوسع من كلمة الديمقراطية، لأن الديمقراطية قد تكون شكلًا نيابيًا ولكن الشورى منهج حياة في كل مؤسسات الدولة بدءًا من الحاكم حتى أصغر وحدة سياسية[2]، وفي هذا المعنى نقول بأن الشورى التي يقوم عليها الإسلام تشمل جميع مزايا الديمقراطية بما في ذلك مبدأ الفصل بين السلطات.

نظرية الضرورة

جاء في مقدمة الأستاذ العلامة عبد الرزاق السنهوري لكتابه «فقه الخلافة» إشارة إلى نظرية الضرورة كمبدإ عالمي تقوم عليه كثير من الأحكام القانونية عامة، وأحكام

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٥، ١٦.

القوانين الدستورية بصفة خاصة، بل والمبادئ الدينية كذلك، وهي من الركائز الأصيلة في الفقه الإسلامي عامة، وفي فقه الخلافة بصفة خاصة[1].

ولقد تمثلت نظرية الضرورة في فقه ابن تيمية حيث كانت الحكومة التي تحكم الشام ومصر في زمنه هي دولة المماليك، ولم تكن هذه الدولة لتتحقق فيها شروط الإمامة الشرعية المعروفة عند الفقهاء، ولم تكن جميع أعمالها وأعمال ولاتها ونواب ملكها مرضية مقبولة، وقد يكون ابن تيمية من أول المنتقدين لها ولكن إثارة هذه المسائل كلها تؤدي إلى إضعافها مع أنها كانت واقفة أمام غزوات التتار والصليبيين، فلا بد من تأييدها ومعاونتها في ذلك، دون السكوت عما ينتقد من أعمالها من الوجهة الشرعية[2]. وهذه النزعة الواقعية وإقرار حكم الواقع هو من قبيل المصلحة العامة، التي تبلغ حد الضرورة في منظور الفقه السياسي الإسلامي كما هي مقررة في الفقه الإسلامي عامة.

إن لزوم وجود الحكومة في المجتمع من البديهيات العقلية والشرعية. يقول علي رضي الله عنه في نهج البلاغة: «... وإنه لا بد للناس من إمارة برة أو فاجرة. قالوا: البرة عرفناها، فما بال الفاجرة؟ قال: بها تأمن السبل، وتقام بها الحدود، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء»[3].

إن نظرية الضرورة هي الحلقة المجهولة التي تربط نظم الحكم الواقعية في البلاد الإسلامية بالفقه الإسلامي المثالي المستمد من الخلافة الراشدة. ويذكر في هذا المعنى عن الإمام أحمد بن حنبل أنه يرى أن الخلافة تثبت بالقهر والغلب، «أي أنه لا يشترط فيها موافقة أهل الحل والعقد». ومعنى ذلك انعدام عنصر الرضا الذي هو أحد أركان عقد الإمامة، الذي اعتمده الفكر السياسي الإسلامي كأساس لنشأة الدولة الإسلامية ـ وهي الخلافة الصحيحة ـ طرفاه الإمام والأمة.

---

(١) د. توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، مطبعة الزهراء للإعلام، القاهرة، ب.ت، ص٢٢ ـ ٢٤.

(٢) الدولة ونظام الحسبة في الإسلام عند ابن تيمية، تقديم محمد المبارك، مرجع سابق، ص٢١ ـ ٢٢.

(٣) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص٦١.

ونرى أن الإمام أحمد قد تأثر في تكوين رأيه هو الآخر بما كان عليه الحكم في عصره وظروفه السياسية، كما تأثر بها كل من ابن تيمية وابن حزم في فكرهما السياسي والفقهي والدستوري، ذلك أن مبدأ الضرورة قانون عام تقوم عليه كثير من الأحكام الفقهية والدستورية.

وقد ذكر العلامة السنهوري أن «أساس نظام الحكومة (الخلافة) الناقصة، هو فكرة الضرورة، والضرورة تنتج عن وجود قوة لا يمكن التغلب عليها، أو مانع آخر غير القوة لا يمكن إزالته يحول دون قيام الخلافة الصحيحة». ومن هذه الفكرة ينتج مبدآن أساسيان:

الأول: أن الضرورة تجعل المحظور جائزًا ، لذلك فإن الحكومة (الخلافة) التي لا تتوافر فيها جميع الخصائص المميزة للحكومة الصحيحة تصبح رغم ذلك جائزة (أي شرعية) طالما أنها تمثل أخف الضررين؛ لأن احتمال قيام نظام مشوب بعيوب الحكومة الناقصة أقل ضررًا وخطورة من غياب كامل لأي نظام للحكومة الإسلامية (الخلافة).

لذلك يجب التمييز بين الشرعية والصحة، فالخلافة الشرعية يمكن ألا تكون صحيحة ولكن الخلافة الصحيحة لابد أن تكون شرعية.

الثاني: أن الضرورة تقدر بقدرها فلا يتعطل من الأحكام إلا ما تجعله الضرورة مستحيلًا... والواجب هو إقامة الحكومة الصحيحة، ونحن نسارع إلى القول بأن الحكومة (الخلافة) الصحيحة التي يجب إقامتها لا تنحصر في نظام الدولة الموحدة الذي وجد في عهد الخلفاء الراشدين، لأن الخلافة ليست نظام حكم جامد من حيث شكله بل هي نظام مرن يمكن أن يتطور بشكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية.

ولقد قامت الحكومة (الخلافة) الصحيحة على أساس ديمقراطي نيابي لصالح المحكومين. فالحكم تكليف ومسئولية، أكثر منه سلطة وسيطرة. وعندما حدث التحول الخطير في عهد الأمويين، اضطر العلماء أنفسهم للخضوع أمام هذا الواقع المفروض بالقوة والغصب.. وهكذا ظهرت الحكومات الناقصة كواقع تاريخي وبقيت مدة طويلة، وقد تستمر مددًا أخرى إذا لم توجد صيغة جديدة للخلافة

الصحيحة تتلاءم مع ظروف العالم الإسلامي الحالية. وإن الخلافة الناقصة أو الفاسدة رغم سيطرتها على العالم الإسلامي قرونًا طويلة بقيت دائمًا في نظر الشريعة الإسلامية وقانونها العام حالة مؤقتة واستثنائية»[1].

ولِمَا آل الوضع إليه بعد إنهاء الخلافة العثمانية من قيام حكومات وطنية قطرية، وتعطيل تطبيق الشريعة تطبيقًا كاملًا، وتَسيُّد أنظمة حكم علمانية الاتجاه في كثير منها، وتفتت وحدة العالم الإسلامي، فإن المسلمين يجدون أنفسهم في مأزق؛ فهم من ناحية يلتزمون شرعًا بإقامة هذا النظام ـ الحكومة أو الخلافة الصحيحة ـ ولكنهم من الناحية الأخرى عاجزون عن ذلك.. وفي مثل هذه الظروف ينشأ نظام الخلافة (الحكومة) الناقصة[2]، وأساسه ـ كما أسلفنا ـ فكرة الضرورة. على أنه تبقى لحكومة السيطرة والقوة الفعلية شرعيتها الواقعية طالما وافق حالة الضرورة فقط[3]، حيث «إن واجب المسلمين ـ وهذا التزام شرعي ـ إقامة نظام الخلافة الصحيحة. وكلما أصبح من الممكن أن يتحقق أحد عناصر النظام الشرعي سارعت الأمة إلى تحقيقه، وبذلك يتأكد اعتبار هذا النظام الناقص مؤقتًا؛ لأنه اضطراري. ولا شك في أن هذا النظام يكون واجبًا من باب أولى إذا كانت الخلافة الضرورية تحقق بعض العناصر والشروط الواجب توافرها في الخلافة الصحيحة. وهذا أفضل من إجازة إقامة نظام لا يمت للإسلام بأي صلة[4]. كأن يكون نظامًا شيوعيًّا أو نظامًا استبداديًّا مطلقًا.

ويفرق الدكتور السنهوري بين ولاية السيطرة والقوة والولاية الاضطرارية: «ففي الحالة الأولى نجد أن السلطان الذي فرض ولايته بالقوة يستعمل هذه القوة والسيطرة بفرض قراراته وتصرفاته التي قد تكون مخالفة لأحكام الشريعة ومتجاوزة الحدود والقيود المقررة في الخلافة الصحيحة، وبذلك يصبح التزامه بالشريعة مجرد مبدإ نظري غير نافذ فعلًا في كثير من الأحوال، وينتج عن ذلك أن القرارات المخالفة للشريعة

---

(١) د. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، وتوفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥٦ ـ ٢٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(٤) المرجع السابق، ص٢٧٨، ٢٧٩.

التي يفرضها هذا الحاكم تعتبر باطلة في نظر الشريعة، رغم أننا قلنا بأن حكومته تكون شرعية في الواقع بحكم الضرورة. وهذا المبدأ مستفاد من أحاديث نبوية عديدة. وهنا يجد المسلمون أنفسهم أمام حالة الضرورة التي تجيز لهم اختيار أخف الضررين، فإن وجدوا أن ضرر المقاومة أكبر من الضرر الناتج عن تنفيذ القرار الباطل، فإنه يجوز لهم تنفيذه. ولكن تنفيذ القرار الباطل أو الخضوع له لا يجعله صحيحًا بل يبقى باطلًا شرعًا. ومعنى ذلك أنه بمجرد زوال حالة الضرورة يجب إزالة أثر هذا القرار الباطل والعودة إلى الوضع الصحيح شرعًا»[1]. بل ويبقى على الأمة وجوب الأخذ بالأسباب التي تزول بها حالة الضرورة، وتأثم الأمة إن هي قصرت في الأخذ بكل الأسباب التي تزول معها حالة الضرورة وتعود معها إلى أوضاعها الطبيعية.

وهذه المسألة المهمة داخلة في صميم موضوعنا لأنها تتعلق بتغيير المنكرات الظاهرة من تصرفات أو قرارات ذوي السلطان، كما أن موضوع الحكومات الناقصة القائمة على أساس فكرة الضرورة هو الآخر وثيق الصلة بموضوعنا. ومن مظاهر هذه الأهمية ووثاقة الصلة ما نشأ عنهما من قضية اشتهرت باسم «التطرف الديني»، ومن اصطدام السلطات بالجماعات الإسلامية، وفقدان الثقة بينهما، ومن ظهور ما عرف باسم «فكر التكفير»، عند بعض الشباب الإسلامي في السبعينيات وبروز ظاهرة العنف والعنف المضاد، في كثير من دول المنطقة العربية والإسلامية. ولست بصدد دراسة هذه القضية ونتائجها، وإنما يعنيني منها هنا أنها في أساسها مبنية على عدم الفهم لواجب الحسبة على ذوي السلطان الذي يحتاج إلى مراجعة وتصحيح نظر، وإلى علم أوثق بالإسلام: عقيدة وشريعة، وفقهًا أصح في نصوص القرآن والسنة[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجدها مبنية على خطأ في علاج ما لحق هذا الفهم من قصور.. فبدلًا من أن يصحح الفكر بفكر أصح، انصرفت الدولة إلى اعتبار القضية برمتها مشكلة أمنية بالدرجة الأولى. ونرى الإشارة إلى ما عبر عنه الدكتور السنهوري فيما ذكر عن الحكومات الوطنية القطرية، من منظور الدعوة الإسلامية وواجب

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٥.

(٢) في كتاب المستشار حسن إسماعيل الهضيبي، «دعاة لا قضاة»، فقه تأصيل جيد لهذا الموضوع.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «إن المسلمين يجدون أنفسهم في مأزق؛ فهم من ناحية ملتزمون شرعًا بإقامة هذا النظام ـ نظام الحكومة أو الخلافة الصحيحة ـ ولكنهم من الناحية الأخرى عاجزون عن ذلك»[1].

وبذلك يمكن أن نقول: «إن نظرية الضرورة مكنتنا من أن نقدم للضمير المسلم ما يحرره من الشعور بالتناقض بين عقيدته وشريعته من ناحية، وواقعه العملي من ناحية أخرى. وهذا التحرر يعطيه طاقة عقدية إيجابية توجهه إلى سلوك الطريق العملي للسعي لعلاج هذا التناقض وإزالة أسبابه كلما استطاع إلى ذلك سبيلًا، كما سبقت الإشارة إليه. إن نظرية الضرورة عندما تعطي للمسلم المبرر الشرعي لاعترافه بنظام الحكم القائم، وخضوعه له في حالة الضرورة، إنما تربط ذلك بواجبه الشرعي في السعي الجدي من أجل تصحيح ما يعتقد بوجوده في ذلك الواقع من نقص أو خلل أو عيب أو فساد، بدلًا من الاستكانة إلى سلبية الرفض الذي يجعل البعض يديرون ظهورهم للواقع المرفوض، ويهجرونه إلى صوامع الخيال والأحلام التي تبعدهم عن طريق العمل الجدي المثمر»[2].

هذا الواجب الشرعي في التصحيح والتغيير هو تعبير عن دور الحسبة على ذوي السلطان في إحراز هذه الغاية كما نراه.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥٦ ـ ٢٥٨.

(٢) د. توفيق الشاوي، سيادة الشريعة في مصر، مرجع سابق، ص٩٩، ١٠٠.

المبحث الثالث

وجوب الحسبة على ذوي السلطان في ظل أنظمة الحكم القائمة

هذه المباحث التي تطرقنا إليها إنما هي للوصول إلى إجابة نظنها شافية عن السؤال الذي طرحناه في البداية عن إمكان أو وجوب ممارسة الحسبة عامة، وعلى ذوي السلطان خاصة، في ظل أنظمة الحكم الوطنية الراهنة في دولنا العربية والإسلامية، وهل هذه الممارسة لا تكون إلا في ظل حكم إسلامي يطبق الشريعة الإسلامية تطبيقًا كاملًا، بوصف الحسبة ولاية إسلامية وهي جزء من نظام الحكم في الإسلام لا ينفك عنه؟ نخلص منها إلى ما يلي من نتائج:

١ ـ القطع بوجوب ممارسة وظيفة الحسبة في أنظمة الحكم القائمة في عالمنا العربي والإسلامي بوصفها واجبا إسلاميا دستوريا وبوصفها أحد فروض الكفاية، أي وجوبها على الأمة في مجموعها، وذلك ما يتحقق بقيام طائفة أو طوائف منها بذلك، وإقرار باقيها عليه، وهو ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤) باعتبار «من» للتبعيض. وهذا هو المعنى الذي يتسق ويتفق مع حال الأمم من وجود أفراد يستطيعون القيام بها وآخرين لا يستطيعون لأسباب شتى. ولم يخالف في ذلك إلا نفر قليل جعلوا القيام به فرض عين على كل مكلف قادر عليه، ووجوبها على الكفاية لا ينفي أنها تجب على القادر عليها، وأنه كلما كانت المقدرة عليها أعظم كان وجوبها أكثر وأوثق حتى إنها لتصير فرض عين على أناس بحكم مناصبهم كأولي الأمر، ومن ينصب لذلك[1]. وقد سبق تفصيل ذلك.

وفي الآية المذكورة إشارة إلى تمكين أي طائفة من الإسهام في إقامة نظام حكم

(١) الشيخ علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٥٩.

راشد، ولا يحق حظر نشاطها فإن هذا الحظر إن وجد عد من منكرات ذوي السلطان التي تستوجب الإزالة من كل ما له دور في هذه الإزالة ولا يكون للحاكم أو ضربه الحق في إجازة أو عدم إجازة أي من هذه الجماعات الأهلية. لتفادي خطأ أن يكون خصما وحكما في وقت واحد.

وهذه الطائفة أو الطوائف في أنظمة الحكم الديمقراطية النيابية هم أساسًا نواب البرلمان المنتخبون من الأمة، وهم منصوبون للحسبة عامة، وللحسبة على ذوي السلطان أي السلطة التنفيذية وعلى رأسها الرئيس الأعلى للدولة خاصة، وذلك بنص الدستور الذي عهد إليهم بسلطة الرقابة أي الحسبة على الحكومة. فالبرلمان بمثابة «والي الحسبة»، الذي كان الخليفة يعينه محتسبًا في القديم وكان له اختصاصه واستقلاله.

وثمة طوائف أخرى شعبية نصت مواد في الدستور على حق المواطنين في إنشائها كالجمعيات الأهلية والأحزاب السياسية والصحافة والنقابات والاتحادات، يخولها الدستور بمقتضى الشرعية الإسلامية، والوضعية، حق المشاركة السياسية في الأمور العامة، ومن ذلك الحسبة على ذوي السلطان إذا ظهر منهم اعتداء على حقوق الإنسان الأساسية أو حرياته العامة، أو وقع منهم جور على الرعية أو إهدار للقيم الأساسية التي يؤمن بها المجتمع وتحميها الشرعية.

وتعتبر هذه الطوائف أو الجماعات الأهلية بمثابة أعوان للهيئة التشريعية في أداء واجب الحسبة على ذوي السلطان، كما كان لوالي الحسبة في الماضي أعوان في أداء واجبه يؤدونها كولاية مستمدة من الدستور أو كولاية أصلية مستحدثة من الشارع اقتضاها التكليف.

٢ ـ أن المبرر الشرعي للاعتراف بنظام الحكم القائم استنادًا إلى نظرية الضرورة، رغم ما شابه من نقص أو عيب أو فساد، والخضوع له، يربط ذلك بواجب شرعي في عنق كل مسلم بالسعي الجدي عن طريق وظيفة الحسبة على ذوي السلطان باستخدام الحقوق والوسائل التي كفلها الدستور للمواطنين، في باب حماية الحريات والحقوق والواجبات العامة ـ كما في الدستور المصري ـ

كحرية الرأي والنقد، والنشر، وحق الاجتماع، وحق تكوين الجمعيات، وإنشاء النقابات والاتحادات، وحق الانتخاب والترشيح. كما يربط ذلك بواجب شرعي هو فرض عين في أعناق نواب الأمة ـ وهم بمثابة أهل الحل والعقد وأهل الشورى في مصطلح الفقه الإسلامي ـ أن يستخدموا آليات الحسبة الدستورية المتاحة من سؤال واستجواب وتحقيق وعزل الحكومة ـ عند المقتضى ـ بقصد تكميل النقص وإزالة العيب وتغيير الفساد ومحاربة الجور؛ لاستكمال الشرعية الإسلامية، والسير نحو إعادة بناء النظام الإسلامي الشامل. أو النظام الديمقراطي النيابي الصحيح.

وتعتبر إقامة هذا النظام الكامل فرضًا دينيًّا أوجبه الشارع على الأمة بحكم أن الأمة في الإسلام هي «الحافظة للشرع». ولا شك في أن وظيفة الحسبة على ذوي السلطان تقدم مضمونًا عقائديًّا تتسلح به الشعوب المسلمة لمقاومة الأنظمة الاستبدادية؛ لأنها تستوجب هذه المشاركة السياسية في عملية التغيير المنوطة بالحسبة. كما تتسلح به الشعوب في كل أنظمة الحكم الديمقراطية الراهنة.

والأصل في الحركات الإسلامية المعاصرة التي تصدر في عملها عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن تعددت تنوعًا وتخصصًا في مختلف مجالات العمل الإسلامي، أنها تعني مجموع العمل الإسلامي الجماعي الشعبي المحتسب المنبثق من ضمير الأمة[1]،باعتبار ما تؤديه من واجب الحسبة وهو من فروض الكفاية التي تلزم الأمة كولاية أصلية، وهي بمثابة أعوان المحتسب المولى في القديم. كما سبقت إليه الإشارة غير مرة.

٣ ـ إن القول بالاعتراف بشرعية نظم الحكم الوطنية التي لم تستكمل ما أوجبه الإسلام من تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقًا كاملًا على النحو الذي ذكرناه آنفًا، وإن كان فيه ما قد يحرر الضمير من الشعور بالتناقض بين عقيدته وشريعته، وبين ما عليه واقع أنظمة الحكم في معيار الإسلام، أو يضيق الخناق على فكر التكفير الذي عرف به بعض الغلاة في الدين من الشباب المسلمين حين كفَّروا

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الدعوة، ملامح وآفاق، كتاب الأمة، ص ١٤٨.

الحاكم والمحكومين وقالوا بجاهلية المجتمعات الإسلامية المعاصرة فوقعوا فيما وقع فيه الخوارج في فجر الإسلام؛ لأسباب بعضها جهل بالدين، وبعضها لفساد الحكم وطغيان الحكام وتفريطهم في أداء أمانة الحكم وإهدار لحقوق المواطنين، وبعضها راجع لأسباب اجتماعية واقتصادية ـ لا يعني قط القبول بهذا التناقض والخضوع لحكم الواقع، ولا الدعوة إلى عدم الإنكار على أي جور أو فساد يظهر من حكام المسلمين بقصد تغيير هذه المنكرات كما أوجب الإسلام ذلك على الأمة.. ولا يعني قط الرضا بإطلاق بأنظمة الحكم المستوردة من الشرق أو الغرب بديلًا عن نظام إسلامي مستكمل لكل مقوماته، قائم على كل أصوله وقيمه الأخلاقية والدستورية التي جاءت بها شريعته، و يصدر عن عقيدة الأمة ويعبر عن ضميرها وإرادتها.. وإنما يعني أن لنا خصوصيات ثقافية وللغرب خصوصياته، ولنا تراثنا وله تراثه، فنحن نأخذ منه وندع وفقًا لمواريثنا وقيمنا الدينية والحضارية ولا نقبل أن نتبع سنته شبرًا بشبر وذراعًا بذراع[1].

وكما يقول الشيخ محمد المبارك: «ليست القضية في أن نسد الباب بيننا وبين غيرنا ونغلقه على أنفسنا، لكن القضية أيضًا في ألَّا نعيش في أجواء الفكر الغربي وحده ونجهل تراثنا وننظر إليه من زاوية غيرنا ومن موقفه الذي تمليه عليه أفكار سابقة وأحكام محضرة من تقويمه بمقاييس عقائد وفلسفات وحضارات أخرى»[2].

والباحث في قضايا السياسة الشرعية أو في مجال الفقه الدستوري المقارن، في مثل موضوع الحسبة على ذوي السلطان، لا معدى له عن النظر فيما استحدثه غيرنا في هذا الشأن من نظريات سياسية أو دستورية، ومن صيغ وآليات نفذها بها، ولا عن الاجتهاد في الفرعيات التي وسع الإسلام فيها على الأمة وحثها عليه، فيما هو داخل في نطاق الاجتهاد من أحكام الشريعة تحقيقًا لمقاصد الشرع والمصالح ودفعها للحرج والمفاسد. ولا حرج على مجتهد التزم بقواعد الاجتهاد فيما هو اجتهاد إنشائي أو انتقائي، فأخذ عن الغير في ذلك ما لا يناقض شرع الله وفيه تحقيق للمصالح ونفي الحرج والمفاسد، والاجتهاد من أهله ولو أخطأ خير من الجمود

---

(١) المرجع السابق: ص ١٧٣.

(٢) محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، مرجع سابق، ص٨، ٩.

وإبقاء كل شيء على ما هو عليه، فالجمود موت والاجتهاد حياة. والمجتهد مأجور والجامد غير معذور[1]، ذلك أن الإنسانية قد تشرع لنفسها شرائع حسنة أو سيئة ولكنها ليست شريعة دائمة للناس[2].

ولا يصح إرجاء ذلك حتى تقوم الدولة الإسلامية الكاملة، التي تلتزم الإسلام عقيدة وشريعة في كل أمرها، وإنما يعمل لبلوغ هذه الغاية. ونراه يعمل الحسبة الشعبية على ذوي السلطان في المقام الأول، وكما قال ابن تيمية في المنتقى: «إن الأمة هي الحافظة للشرع وليس هو الإمام»، رادًّا في ذلك على الحلي الذي يقول: «إنه لا بد من إمام معصوم بعد انقطاع الوحي ليحفظ الشرع»[3]، فهو يركز على دور الأمة أكثر منه على دور الحاكم.

وقد لا يحتاج إلى بيان، أن نذكر هنا مؤكدين على أن المراد بأنظمة الحكم القائمة في عالمنا العربي والإسلامي ـ من حيث الاعتراف بشرعيتها ـ تلك التي اندمجت فيها الشرعية الوضعية بالشرعية الإسلامية ـ كما وضحنا ذلك آنفا ـ وإن كانت صيغها مأخوذة عن الديمقراطية النيابية الغربية، طالما أنها قائمة على أسس الشرعية الإسلامية الدستورية، وعلى مبدإ الشورى. وإن وقع منها تقصير في تطبيق الشريعة على الوجه الكامل لا تصر عليه، ولا تمانع من استكماله. أما إن خالفت هذه المبادئ بأن تسلط الحكام فيها على رقاب الشعب وأمواله وأعراضه وحقوق أفراده وحرياتهم العامة، واسترقوهم استرقاق فرعون لقومه وأهدروا سلطان القضاء، وزيفوا إرادة الشعب في ممارسة حقه المشروع في اختيار حاكمه وممثليه ونوابه وفي المشاركة السياسية في أموره، وساموه صنوف القهر والتعذيب والإذلال، فإن نظام حكم كهذا لا يتمتع بشرعية وضعية ولا إسلامية، فهو ليس نظامًا ديمقراطيًا ولا إسلاميًا، وإنما هو ـ لسبب جور الحاكم وفساد الحكم ـ حكم استبدادي مرفوض من كل من الديمقراطية ومن الإسلام سواء بسواء[4].

---

(١) المرجع السابق: ص ١٧٣.

(٢) عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، دار المعرفة للطباعة والنشر، ص ٢٩٦.

(٣) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص٤١٥، ٤١٦.

(٤) من أمثلة ذلك ما نشرته بعض الصفحات المصرية في ٢٧/ ٩/ ١٩٨٩، عن وكالات الأنباء عن اعتقال

إن الشرعية لأي نظام حكم تكون بقدر حظه من اختيار غالبية شعبية له في انتخابات حرة نزيهة، ومن العدل وبعده عن الظلم، فما زال العدل هو أساس الملك وما زال الظلم هو سبب انهياره، ولا تتم السياسة الدينية إلا بالعدل وأداء الأمانات إلى أهلها. والحاكم الظالم المستبد يعتبر في الإسلام غاشًا لأمته خائنًا لأماناته لقول رسول الله ﷺ: «من غشنا فليس منا»[1] والغش والتدليس في فقه الإسلام، يكون في الديانات كما يكون في السياسات، وإن كثر كلام الفقهاء في الأولى وقل في الأخرى؛ لأن القول فيها يكتنفه كثير من المحاذير.

وتفسير ذلك عند الدكتور السنهوري: «أن غلبة الروح الدينية على عقلية علماء المسلمين القدامى وانصرافهم عن البحوث الدستورية إنما يرجع إلى النظام الاستبدادي الذي ساد الحكم الإسلامي منذ عهد خلافة الأمويين»[2].

السلطات المغربية لرئيس تحرير إحدى صحف المعارضة لنشره تقارير منظمات حقوق الإنسان عن التعذيب في المغرب، ومواصلة النقابات والاتحادات المهنية بالمغرب الإعراب عن تضامنها مع معتقلي الرأي، والمطالبة بحرية الرأي وحرية التعبير عن الرأي. وأمثلة ذلك كثيرة ومستمرة في أكثر النظم في العالم العربي والإسلامي، التي ترفع شعار الديمقراطية، ولا تحترم أصولها وقواعدها، ويكون العيب فيها راجعًا إلى التطبيق وليس إلى النظام في حد ذاته.

ومما يؤكد ذلك ما نشرته الصحف ذاتها في نفس اليوم وفي نفس المكان، ومجاور للخبر السابق عن محاكمة «بابندريو» رئيس وزارة اليونان السابق وأربعة وزراء بتهمة التنصت على المحادثات التليفونية المعارضة أثناء فترة حكمه... حيث اتهمه البرلمان اليوناني بذلك ووافق على رفع الحصانة البرلمانية لتقديمه للمحاكمة، وتضمنت صحيفة الدعوى اتهامات بانتهاك الحقوق الدستورية، والحريات الشخصية، من خلال التنصت على المحادثات التليفونية. وفي نفس اليوم يناقش البرلمان السوفيتي قانونًا جديدًا للصحافة يقضي بإلغاء الرقابة على جميع وسائل الإعلام وحرية إصدار الصحف، فكيف يعترف بشرعية أنظمة حكم، لحمتها وسداها انتهاك حقوق الإنسان، وتعذيب الناس بسبب الرأي، خلافًا للدساتير وللديمقراطية، وللإسلام وسائر الأديان في عصر تجتاح فيه العالم من أقصاه إلى أقصاه ريح الحرية واحترام كرامة الإنسان وحقوقه وحرياته!

فلعل أنظمة الحكم الوطنية في عالمنا العربي والإسلامي أن تعيش زمانها ومتغيراته السياسية الخارجية، فتندمج فيها الشرعية الوضعية بالشرعية الإسلامية، بدلًا عن أزمة الثقة بينهما وكسب الاعتراف الشعبي بشرعيتها الكاملة بإطلاق الحريات واحترام حقوق الإنسان، وسد الفجوة بين المبادئ المعلنة وواقع تطبيقها في المجتمعات وفي ممارسات الحكومة وأجهزة السلطة مع الشعوب ومواقفها من المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية وقد أصبحت مخالفتها مخالفة للدستور. (نقلًا عن وكالات الأنباء من الجزائر - جريدة الأهرام ١/ ١٠/ ١٩٨٩).

(١) ١٠١ صحيح مسلم ١/ ٩٩.

(٢) د. عبد الرزاق السنهوري، الخلافة، ترجمة من اللغة الفرنسية، ص ٢٠.

وإن كان في هذا القول نظر كبير؛ لأن الواقع فيما يرى فريق من فقهائنا بحق أنهم بعد تأصيل المسائل في صورة الخلافة المثالية (الراشدة) اكتفوا بأن هذا هو «المثال»، وبه يقاس كل حكم وكل حاكم، إصلاحًا أو قربًا من الإصلاح. وذلك معنى ما ذكره الدكتور العوا: «وقد توالت عصور الإسلام وعلماؤه العاملون لا يكتمون حقًا ولا ينصرون باطلًا، ولا يهابون ذا سلطان، بل يجهرون بآرائهم في شئون السياسة والحكم، ذاكرين قول جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أمرنا رسول الله ﷺ: «أن نضرب بهذا (يعنى السيف) من عدل عن هذا (يعنى المصحف)»[1]، ولكن يبقى ذلك صحيحًا مع ما قال به كثير من فقهاء القانون العام من المسلمين، من «أن مسائل القانون العام لم تحظ بين الفقهاء المسلمين في العصور السابقة بنفس العناية التي بذلوها لمسائل القانون الخاص»[2]. وكذلك ما ذكره الدكتور عبد الحميد متولي في هذا الخصوص: «يضاف إلى نزعة الجمود والتقليد، كسبب من أسباب دور الطفولة التي لا يزال يمر بها الفقه الإسلامي في ميدان القانون العام ـ وبخاصة في القانون الدستوري ـ انصراف فقهاء المسلمين عن العناية بالبحوث الدستورية»[3].

وقد استتبع تقصير علمائنا في القرون السابقة في إعطاء الجانب الخاص بالأحكام الدستورية والتشريع العام حقه في كتاباتهم واهتماماتهم الفقهية والأصولية لسبب أو آخر، وانحصار وظيفة الحسبة في مجال الإنكار على ما يتصل بالعقيدة والعبادات ـ أي الديانات ـ ومعاملات الأسواق والتسعير، وفي ذلك حجب لها عن وظيفتها السياسية والدستورية وعن تحقيق غايتها التي تدور حول مقاصد الإسلام وصيانة مبادئه الأساسية وقواعده العامة كالشورى والشرعية والعدل والمساواة، واحترام حقوق الإنسان ومساءلة الحاكم من أن يعتدي عليها حاكم جائر أو نظام حكم استبدادي فيكون اعتداء على حقوق الله يستوجب الحسبة والتغيير.

ومن ثم تكلم الفقهاء عن المغشوشات من الثياب والمطعومات والأشربة وآلات الملاهي، وعن تغييرها ولكن لم تكد عيني تقع على كلام لهم شافٍ عن غشوش

(١) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ط٣ـ ص ١١٢.

(٢) د. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٣) د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ط ٤، ص ٢١، ٢٢.

السلاطين في باب السياسات ـ وهي كثيرة وخطرها عظيم ـ على أمر الدين والدنيا معًا، وهي من أعظم الفتن والشرور قديمًا وحديثًا؛ لذلك قال رسول الله ﷺ: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت، غاشًا لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة»[1]. كما يقول ابن تيميه بحق: «وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم»[2].

ويقول كذلك مبينًا أن العدل نظام كل شيء: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام»[3]. ولذلك لما وقع الظلم في عصور انحطاط المسلمين، وانحطت أنظمة حكمهم بانحطاطهم لم تدم الخلافة لهم، وهي لن تعود إلا إذا غير المسلمون ما طرأ على نفوسهم من أسباب الوهن والركون إلى الدنيا، وسبيل ذلك تناهي المسلمين عن مناكر الحكام والمحكومين، وجعل الحسبة منهج حياة في حركة المجتمع في كل مجالاته وعلى اختلاف أصعدته ومستوياته، لا فرق في ذلك بين حاكم ومحكوم ولا قوي وضعيف.

---

(١) ٤٧٤ المعجم الكبير ٢٠/ ٢٠٧.

(٢) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٨١.

(٣) المرجع السابق ص ٨١.

الفصل الثالث

الحسبة في الشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي

تمهيد

ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: يتكلم عن مدى إمكان التقاء التشريع الوضعي بالشرعية الإسلامية، وهل هناك أوجه اتفاق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية؟ وما أهم الضمانات القانونية والنظامية التي تحمي حقوق الأفراد وحرياتهم الشخصية والعامة، سواء في الشريعة الإسلامية أو في القانون الوضعي؟ وهل يجوز للدولة أن تلزم نفسها بالخضوع لسيادة مبدإ الشرعية، إسلامية أو وضعية؟ وهل حسمت الشريعة الإسلامية أزمة السيادة في صورها المختلفة؟ وهل هناك نوع من الرقابة الشعبية على الحكومات في العصر الحالي؟

إنها أسئلة يقتضي هذا البحث الإجابة عنها؛ لنتعرف في النهاية عن أوجه التقاء الشريعة الإسلامية بالتشريع الوضعي.

أما المبحث الثاني: فيتحدث عن الحسبة والمشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية، وهل المشاركة السياسية أصل في الإسلام كما هي أصل في الديمقراطية النيابية الغربية؟ وهل العدالة الاجتماعية متحققة في كلٍّ من الشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي؟ وما الضمانات اللازمة لتحقيق تلك العدالة؟ وكيف يمكن حماية الحقوق السياسية والاقتصادية من عدوان ذوي السلطان والجاه عليها؟

المبحث الأول

مدى إمكان التقاء التشريع الوضعي بالشرعية الإسلامية

مهما كان الرأي في أوجه الاتفاق والاختلاف بين الديمقراطية الغربية والشورى الإسلامية، أو بين الشرعية الإسلامية والتشريع العلماني الوضعي ـ كما تحدث عنها الفقهاء والعلماء ـ فإن هناك قدرًا مشتركًا لا خلاف عليه في المبادئ الدستورية السياسية، كالشرعية والشورى والعدل والمساواة، وتداول السلطة ومساءلة الحاكم وما إليها، وكذلك في كون النظامين السياسيين في الإسلام والديمقراطية الغربية يستندان إلى إرادة الشعب وعلى نظرية العقد الاجتماعي بين الحاكم والشعب، وعلى عنصر الرضا بين الطرفين، وأن للشعب في النظامين حق مراقبة السلطة التنفيذية أو الحسبة عليها ـ بالتعبير الإسلامي ـ وحق عزل الحاكم إذا تغير حاله.. وبعبارة أخرى الحق في المشاركة السياسية الشعبية في الحكم الذي تمثله وظيفة الحسبة في الإسلام من منظور الفقه الإسلامي، كما يمثله نواب الأمة تحت سقف البرلمان نيابة عن الشعب الذي اختارهم وهم محتسبون مأذونون من الدستور بالقيام بها، أو هم ولاة الحسبة على ذوي السلطان في صورة مستحدثة. ولا أعرف نصًا في الإسلام معارضًا لها من حيث الجوهر والمضمون في أقل القليل.

إن أحرص ما تحرص عليه الدساتير الحديثة هو أن تكون ملزمة في أحكامها، لجميع الأفراد والهيئات التي يرفرف عليها علم الدولة، وأن تمكن الشعب ـ حاكمًا ومحكومًا ـ من ممارسة حقوقه المشروعة.

ومن هذه الحقوق مشاركة الشعب في شئون الحكم، فيختار بحرية تامة النظام الذي يرتضيه ويبدي رأيه فيما يمس مصالحه كأفراد أو هيئات، وأن يلقى هذا الرأي صداه لدى أولي الأمر ما دام يتحرى المصلحة العامة[1]. مما لا يسمح لحاكم بأن يصادر حرية أحد أو جماعة في ممارسة الأنشطة المقررة دستوريا أو ما عرف بقرار

---

(١) د. داود الباز، الشورى والديمقراطية النيابية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ٨.

الحظر خلافا للقانون والدستور والديمقراطية علمانية كانت أو ليبرالية أو اشتراكية. حيث يصدر الحاكم مستخدما حقوقا استثنائية تسمح بها حالة الطوارئ التي تخول له هذه الأحكام الجائرة.

ولا خلاف بين علماء الفقه الدستوري الإسلامي والوضعي، في أن من أبرز أهدافهم التوصل إلى توفير الضمانات القانونية والنظامية، والمؤسسة التي تحمي حقوق الأفراد الأساسية وحرياتهم الشخصية والعامة من تغول ممثلي السلطة العامة وجور الحكام، وأن تلزم الدولة نفسها بالخضوع لسيادة مبدإ الشرعية ـ إسلامية أو وضعية ـ وما مبدأ دستورية القوانين الذي لجأت إليه النظم الحديثة إلا بحثًا عن قيود ضد تعسف السلطة التنفيذية أو التشريعية وضد ما قد تمارسه من استبداد تشريعي؛ استجابةً لأهواء الحكام الذين يتذرعون بمبدإ سيادة الدولة، الذي لا يقره الإسلام بمفهومه الغربي غير الديمقراطي، حيث يجعل حاكم الجور يرى أنه هو الدولة ويلتحف بمبدإ سيادتها في ممارسة استبداده وحكمه المطلق وتتحول السلطة التشريعية إلى سلطة تابعة للسلطة التنفيذية، وتخرج بذلك عن وظيفتها الدستورية في التشريع لصالح الشعب إلى التشريع لصالح مؤسسة الحكم على حساب حقوق الأفراد وحرماتهم. فضلا عن وظيفتها الرقابية المنقوصة.

ولكن الشريعة الإسلامية حسمت هذه القضية بأن جعلت «مبدأ الشرعية»، أو «سيادة الشريعة»، ومفهوم «المشروعية»، القاعدة الأساسية التي يقوم عليها مجتمع تسوده المبادئ الدستورية المعروفة وتخضع لها الدولة والأحكام الوضعية التي قد تصدر عن أي سلطة فيها، وبذلك يكون لها وحدها الهيمنة على كل نواحي الحياة ويستوي في الخضوع لها الحكام والمحكومين، فلا مجال في الفقه السياسي الإسلامي لتسيد فرد أو جماعة أو هيئة على مواطني الدولة الإسلامية.

وهذا يفسر لنا كيف أن الأمة في صدر الإسلام تَعُدّ الحاكم أجيرا، وأن عقد توليته بيدها، وأنه قائم على الرضا الذي يمنح حاكمها الشرعية القانونية، وأنها تملك تقويمه إذا اعوج وعزله إذا تغير حاله، وأنه كأحدهم وليس بخيرهم، وأن طاعته الواجبة طاعة مشروطة بألا تكون في معصية وليست مطلقة.

ومن هذا يتبين أن دعائم الحكومة في الإسلام هي الشورى ومسئولية أولي الأمر، واستمداد الرئاسة العليا من البيعة العامة. وهذه الدعائم تعتمد عليها كل حكومة عادلة؛ لأن مرجعها كلها أن يكون أمر الأمة بيدها وأن تكون هي مصدر السلطات[1].

فالباب مفتوح أمام فقهاء القانون والدستور في التعاون التشريعي والفقهي من أجل تكريس هذه المبادئ الدستورية التي لا خلاف عليها وتطبيقها على الوجه الأفضل لحماية الأفراد والمجتمعات من طغيان الحكام - وهو كما قلنا هدف مشترك بلا أدنى خلاف عليه - أو من طغيان مؤسسات الدولة الذي يتم بواسطة القوانين الاستثنائية التي يسهل إقصاؤها في كل فرض حالة الطوارئ دون مسوّغ دستوري. وهو لا يقل خطورة إن لم يزد عن الأول، وهما يتظاهران عادة.. فالجور السياسي إذا لم تمنعه الأمة عن طريق الحسبة على ذوي السلطان في بدايته ازداد خطره وأفسد المجتمع كله وصعب تغييره.

ولذلك ركز فقهاء القانون والدستور على مبدإ سيادة القانون وعلى مبدإ الفصل بين السلطات، وعلى غيرهما من المبادئ الدستورية؛ لتوفير الحماية لها، والضمانات الواجبة والمتنوعة لحماية حقوق الإنسان، ولتأمين الحكم ضد الجور والانحراف والفساد، ومن ذلك توقيت مدة الحاكم وتقنين الرقابة عليه ووسيلة محاسبته وعزله، ونصت على ذلك الدساتير الحديثة.

وغير خاف علاقة هذه المباحث بموضوع الحسبة على ذوي السلطان في مجال الدراسة المقارنة والتنظير السياسي، والتطور الذي نراه مقبولًا في إيجاد صيغة مناسبة لأداء هذه الوظيفة الدينية والمدنية السياسية بحيث تحقق مقصودها وتلائم ظروف عصرنا.

ولا تقتصر وظيفة الحسبة هذه على مقاومة جور الحكام وتغيير هذا الجور أو منعه المُمَثَّل في الإخلال بواجباته نحو الرعية بما يقع منه من اعتداء على حقوق الإنسان

---

(١) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٢٩.

سواء ما يتعلق منها بحفظ النفس أو الدين أو العقل أو المال أو النسل، وإنما تشمل كذلك مقاومة أي اعتداء منه يقع على أي من هذه المبادى الدستورية أو إهدار لها كالشورى أو العدل أو الشرعية أو المساواة أو غيرها، فإن كلا الاعتداءين يتضمن اعتداء على حقوق الله، وهو موضوع الاحتساب، وهدف هذه الدراسة.

وقد كان من مجال اجتهاد فقهاء القانون الدستوري طرح أنظمة وضعية تقترب من بعض الوجوه من نظام الحسبة في التصور الإسلامي، سواء عن وعي بذلك أو عن عدم وعي به، فإن الحاجة إلى نظام الحسبة للحد من جور الحكام أو تغيير منكراتهم وحماية حقوق الأفراد من حكام الجور قائمة عند كل أمة، وفي كل مجتمع، فلا غرو إذا وجدنا محاولات تبذل من أهل النظر والقانون في هذا الصدد للوصول إلى تحقيق هذه الغاية المشتركة عند بني الإنسان في كل مكان وزمان، وأن نجد في بعضها ما يعد مقبولًا في منظور الإسلام، وما يعد مرفوضًا، وما يعد من المتشابهات. ومن أدلة تحقيق هذه الغاية المشتركة، أن وصى الله تعالى كل أهل الديانات السماوية بتقوى الله التي هي جماع الخير عند أهلها كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ (النساء: ١٣١).

كما لجأت الشعوب إلى ما صاغه فقهاؤها من نظريات ومبادئ مثل نظرية «السيادة الشعبية» و«سيادة القانون» و«سيادة الدستور»؛ من أجل أن تؤدي دورًا في حماية هذه الحقوق والحريات من استبداد أنظمة الحكم وجور الحكام.

وقد حسم الإسلام أزمة السيادة في صورها المختلفة بأن جعل الهيمنة العليا للشريعة، فسدَّ الطريق بذلك أمام السلطة المطلقة التي يدعيها فرد أو هيئة أو جماعة ووفر بذلك للشعوب والأفراد أعظم حماية من طغيان أنظمة الحكم واستبداد الحكام الاستبدادية.

ويكفي أن أذكر هنا أن كثيرًا من الدول قد اتجهت إلى تسييد الشريعة، فرأت فيها سبيلًا لعمل نوع من الرقابة الشعبية على الحكومة، أو وسيلة لحماية حقوق الشعوب وتأمين سلامة المجتمع من الفساد.

وربما كان من أهمها نظام «المفوض البرلماني»، الذي عرفته كثير من الدول،

وهو المسمى بنظام «الأمبودسمان»، ونظام «المدعي العام» في النظامين السوفيتي والمصري، مع خلافات في التطبيقات بين الدول الأخرى بهما.

١/ ١ : الحسبة ونظام المفوض البرلماني (الأمبودسمان)

يُعَدّ نظام المفوض البرلماني (الأمبودسمان) نظامًا إسكندنافي الأصل، وهو في حقيقته صورة مستحدثة من صور رقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطات الأخرى في بعض الدول[١]، مقصودها حماية حقوق المواطنين وإقامة علاقات طيبة بين الشعب والحكومة[٢].

وقد استحدث لأول مرة في دستور السويد الصادر سنة ١٨٠٩م، بهدف إحداث التوازن بين المجالس التشريعية والسلطات التنفيذية[٣]. جاء هذا النظام نتيجة صراعات استمرت قرونًا بين سلطة الملوك الاستبدادية المطلقة وبين ممثلي الشعب، وقد اتخذ أساسًا له نظرية مونتسكيو في فصل السلطات، وقد نقله عن السويد دول أخرى في أوروبا ودول الأنجلوساكسونية وبعض دول العالم الثالث، كما تطبقه بعض ولايات أمريكا الشمالية[٤].

وقد تعددت صور هذا النظام. ففي الهند يقوم بتعيين الأمبودسمان رئيس الجمهورية بعد مشاورة قاضي القضاة، وفي نيوزيلاندا يعينه الحاكم بناءً على اقتراح الهيئة التشريعية، وفي السودان يكون الرقيب العام أحد أعضاء مجلس قيادة الثورة، وبينما له حق المبادرة بالتفتيش على أعمال الجهات اللاإدارية في العالم الإسكندنافي، نجد أنه ليس له هذا الحق في إنجلترا حيث لا يدرس إلا الشكاوى التي تصله عن طريق أعضاء البرلمان[٥]. ويمكن تلخيص هذا النظام في بعدين: «الرقابة، ورفع المظالم».

---

(١) د. ليلى تكلا، الأمبودسمان، دراسة تحليلية مقارنة لنظام المفوض البرلماني، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١م، ص٣٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٥.

(٣) د. محمد كمال الدين إمام، أصول الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٥٧.

(٤) د. ليلى تكلا، الأمبودسمان، مرجع سابق، ص ٣٢٠، جاء به أول دستور أوروبي مكتوب سنة ١٨٠٩، لتحقيق التوازن بين السلطات ولتحقيق رقابة السلطة التشريعية.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠.

ودراسة هذه النظم أمر خارج عن نطاق بحثنا إلا ما يدخل منها في مجال إلقاء نظرة مقارنة بين الحسبة على ذوي السلطان وبين نظام المفاوض البرلماني، وهو أصلًا من واجبات وحقوق أعضاء البرلمان[1]، وهم أولى بعمله وأوسع نظامًا واختصاصًا منه، حيث يخرج من اختصاصه كل من رئيس الجمهورية ـ في دستور تنزانيا ـ وكذلك رئيس الهيئة التنفيذية في زنزبار، وهو لا يعتبر فيها مفوضًا من قبل البرلمان ولكنه «مأمور تحريات»، له استقلاله، ويعد جهازه تحت سلطة رئيس الجمهورية. ولم تأخذ الولايات المتحدة بهذا النظام؛ لأنه قد ينقلب إلى منصب حزبي تتحكم فيه الاعتبارات السياسية.

ويملك المحتسب سلطة التغيير للمنكرات، وله أن يعزر ويزجر ويرفع الضرر بكل ما يقدر عليه، وأن يستعين في مهمته بوالي المظالم أو يرفع دعوى حسبة أمام القضاء. في حين أن تغيير المنكرات ليس من عمل المفوض البرلماني. هذا من حيث الاختصاص.

أما من حيث النطاق: لا يستطيع المفوض البرلماني أن يراقب أعمال رئيس الدولة أو وزرائه، ولا يمتد عمله إلى أعضاء البرلمان أو الرجل العادي، أما المحتسب فميدان اختصاصه ومجال عمله يشمل كل هؤلاء.. فهو واليًا كان أو فردًا يراقب ويحتسب على الخليفة والولاة والعلماء والقضاة وعامة المسلمين، ذلك أن الاحتساب وظيفة دينية لحماية المشروعية الإسلامية (يقصد المؤلف الشرعية والمشروعية) والمحتسب عليه فيها المجتمع الإسلامي كله حكامًا ومحكومين، ما ظهر من أحد منهم من منكر أو ترك من معروف.

وأغلب الظن عندنا ـ كما ذهب إلى ذلك مؤرخون وعلماء من المسلمين[2] ـ أن أصل هذا النظام مأخوذ عن الإسلام من احتكاك الغرب بالمسلمين في الحروب الصليبية واستحسانه نظام الحسبة في ديار المسلمين.

---

(1) HEWARD GRASTEY - OMBRASMAN JOB BEL ONGS TO MPS. (MONTRIAL STAR JULY 1969.

(٢) د. الباز العريني، مقدمة الأحكام السلطانية الشيرازي، مرجع سابق، ص٧.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ما فرط فيه المسلمون بالكلية نحو واجب الحسبة عامة وعلى السلطة التنفيذية خاصة قد سبقنا الغرب إليه، إذ نصت عليه الدساتير الحديثة وجعلت للشعوب ـ ممثلة في نوابها المنتخبين أعضاء البرلمانات ـ حق الرقابة على السلطة التنفيذية، وابتدعت لممارسة هذا الحق الاحتسابي الدستوري آليات وأنظمة لمقاومة جور الحكام وفساد أنظمة الحكم، ووضع فقهاء الغرب نظريات سياسية مقصودها تحقيق ضمانات تحمي حقوق المواطنين وحرياتهم وتضع حدًّا لطغيان الحكم واستبداد الحكام وتكشف أخطاءهم، وتقوم اعوجاجهم، وتحقق مبدأ مشاركة الجماهير في شئون الحكم، وهي أصول سياسية إسلامية كما هي مبادئ ديمقراطية.

ولكن الغرب سبقنا في مضمار التطبيق والصياغات والآليات ولسنا مع الذين أوْلَوْا للفكر السياسي الغربي أو للديمقراطية ظهورهم واعتبروها رجسًا من عمل الشيطان، ولسنا أيضًا مع الذين انكبوا على وجوهم في حمأة التغريب والتقليد وقطعوا ما بينهم وبين أصول الإسلام ومبادئه الدستورية العليا. فلا هؤلاء ولا أولئك من الإسلام في شيء، ومثلهم هؤلاء الذين رفعوا شعار الديمقراطية النيابية، والتعددية السياسية، ولكنهم لم يطبقوها على وجهها الصحيح بل اتخذوا منها قناعًا يخفي خلفه أنظمة حكم فردية استبدادية، لا توفر تداول السلطة، عانت منها شعوب العالم الثالث الأمرين، ولا تزال تبحث لواقعها التعس عن مخرج من إهدار آدمية الإنسان وحقوقه، وتمريغ كرامته وحرياته في وحل الظلم والفساد ، ولا يكاد يجد إلى ذلك سبيلًا وقد عمت البلوى.

ونحن لا نعرف غير وظيفة الحسبة تطبيقا لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعنى المشاركة الشعبية السياسية، على أساس من المبادئ الدستورية العامة التي فرضها الإسلام؛ مخرجًا من هذا الواقع المتردي وأسلوبًا لوضع حد للطغيان والفساد.

وقد دعت الدكتورة ليلى تكلا إلى الأخذ بهذا النظام في مصر في كتابها الأمبودسمان وتقدمت فيه ببعض أسس مقترحة لتنظيمه، ولسنا معها فيما ذهبت إليه من دعوة أو مقترحات تنظيمية، لأننا نؤمن بأن في نظام الحسبة عامة وعلى ذوي

السلطان خاصة، ما يغني عنه ولا خيرة لنا في نظام فرضه الإسلام وجاءت به أصول ومبادئ في الكتاب والسنة وعليه إجماع الأمة بلا خلاف وهو أوفى بالغرض وأشمل في نطاق اختصاصه. والأولى بذل الجهد في إيجاد صياغة ملائمة لأداء وظيفة الحسبة على الوجه المطلوب لا أن تستبدل بها غيرها مما يقصد دونها هدفًا ونطاقًا.

١ / ٢: الحسبة ونظام المدعي العام

أصل هذا النظام أنه نشأ كوسيلة إدارية للرقابة على أعمال الإدارة، ثم ما لبث أن تطور ـ على نحو ما حدث في الاتحاد السوفيتي ـ إلى جهاز رقابة عامة على الإدارة والمواطنين.

وقد عرفت روسيا القيصرية هذا النظام وألغته الثورة البولشفية بعد قرابة خمس سنوات من قيامها، ضمن ما ألغت من نظم قديمة، ثم أعيد في يوليو عام ١٩٢٢م. وكان الهدف من خلق هذه الوظيفة بسط الرقابة القانونية على نشاط الهيئات السوفيتية العامة كافة، ولأجل تنظيم المكافحة الحازمة ضد الجريمة. ويبدو أن النظام الدكتاتوري في روسيا الشيوعية جعل من هذا النظام أحد أدواته في السيطرة وفرض قبضته الحديدية على كل مناحي الحياة في الدولة، وقد جسدت المادة ١١٢ من الدستور السوفيتي هذه الرغبة عندما زودت المدعي العام بالسلطة العليا في مراقبة تنفيذ الإدارات والهيئات التابعة لها للقوانين بدقة وكذلك مراقبة الموظفين والمواطنين[١].

وللمدعي العام سلطات الاتهام والادعاء في القضايا المدنية والجنائية، وحق الاعتراض على ما تصدره الإدارة واللجان التنفيذية للاتحادات من قرارت والقيام بالتحقيق اللازم لقيامه بواجب الرقابة المشار إليها، لحماية الشيوعية مذهبًا وسلطة.

وأما عن وظيفة المدعي العام الاشتراكي في مصر التي نصت المادة ٧٩، من الدستور المصري (عام ١٩٧١م) في إنشائها ليقوم على تحقيق الشرعية ـ الوضعية بطبيعة الحال ـ وتأمين حقوق الشعب، وسلامة المجتمع ونظامه السياسي الاشتراكي، وفرض الحراسة، وإجراء تحقيق سياسي في المسائل المهمة ومع من يراهم من

---

(١) د. محمد كمال الدين إمام، أصول الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٦٣.

المسئولين الحاليين أو السابقين وغيرهم من الشخصيات العامة، كما حدد الدستور اختصاصاته الواسعة وصلاحياته المطاطة ـ فإن الصيغة السياسية لهذه الوظيفة وما يلاحظ من ظروف نشأتها وما جرى عليه عملها؛ جعلتها غير مقبولة بصفة عامة، ولا يستريح لها رجال القانون والقضاء بصفة خاصة؛ لما فيها من مساس كبير بالحقوق الأساسية والحريات العامة للمواطنين، ولارتباطها بقوانين غير مرغوب فيها مثل قانون العيب ومحكمة القيم، وقانون فرض الحراسات، ولما يترتب على بعض اختصاصاتها من تداخل وتشابك بلغ حد الازدواجية مع اختصاصات النيابة العامة، وهو أمر يتنافى مع العدالة فضلًا عن كونه نظامًا مشبوهًا ـ من حيث ظروف النشأة ومن حيث الاختصاصات والصلاحيات ـ يعمل لحماية السلطة السياسية (كما هو الحال بالنسبة لنظام المدعي العام في الدول الاشتراكية) على حساب حقوق الشعب الأساسية وحرياته العامة، فهو ليس في حقيقته إلا أداة رقابة سياسية مقنَّعة في هيئة جهاز ادعاء للحفاظ على حقوق المواطنين وحماية المشروعية العامة، من شأنه أن يؤثر في سير العدالة واختصاص النيابة العام.

ولا تجد شبهًا قائمًا بينه وبين نظام الحسبة في الإسلام، بل هما نظامان متناقضان لا يلتقيان، فأوجه الخلاف بينهما واضحة ومتعددة لعل أبرزها أن نظام الحسبة على ذوي السلطان قائم على منع منكراتهم المُمَثَّلة في الاعتداء على حقوق الناس وحرياتهم، أو على المبادئ الدستورية الإسلامية كالشرعية، والشورى، والحرية وغيرها، وكلها اعتداءات على حقوق الله تستوجب الحسبة على مرتكبيها من الحكام لتغييرها وعزل الحاكم إذا أصر عليها لأنه يكون قد أخل بواجبات وظيفته، بينما عمل المدعي العام الاشتراكي هو لحماية السلطة السياسية ورئيسها.

ولا ينبغي أن تتصور أن الوظيفة الاتهامية لكل من النظامين أو إمكانية تصديهما لعملهما بغير حاجة إلى استعداء من ذي صفة بل ومن غير استعداء أصلًا.. لا ينبغي أن تتصور ذلك من وجوه الشبه، فالطبيعة مختلفة في عمل كل منهما بصورة كاملة. ولعل في ذلك ردًّا على ما يقوله البعض من أن الحسبة كنظام رقابي في الدولة الإسلامية تقابل نظام المدعي العام في الدول الاشتراكية وفي مقدمتها روسيا[1].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٠.

وفي إطار الموضوعية والدقة العلمية أستطيع أن أقرر هنا أن هذه الأنظمة وغيرها من أنظمة غريبة مستحدثة توصل إليها الفقه السياسي والدستوري في الغرب داخلة في القانون العام الإسلامي ومنها الحكم الديمقراطي نفسه، ونظام المعارضة السياسية، ونظام تطبيق أصل الشورى، ومبدأ سيادة القانون، ومبدأ الفصل بين السلطات، ونظرية التعسف في استعمال الحق، كلها غير غريبة على الفقه السياسي والدستوري في الشريعة الإسلامية.. كما أن ما ذكرنا من مبادئ دستورية عامة كالشرعية ـ إسلامية كانت أو وضعية ـ والشورى (في مفهوم الإسلام أو في مفهوم الغرب)، والمشاركة الشعبية السياسية في الأمور العامة سواء كانت بمعنى الحسبة (موضوع بحثنا) أو كانت بمعنى المعارضة السياسية عند الغرب ومبادئ الحرية والمساواة ومساءلة الحاكم أو غيرها، إنما هي مبادئ عامة دستورية لا تقتصر على ملة دون ملة، أو أمة دون أمة، أو عصر دون عصر وإن تعددت مصطلحاتها أو الألفاظ المعبرة عنها أو نطاق أعمالها أو صور تطبيقها بين الشعوب والدول على اختلاف فلسفاتها وشرائعها ومراعاة تغير الأزمان والظروف، فإنها بطبعها مما يجري عليه سنة التغير.

وقد راعى الإسلام ذلك فكان له نهجه المعروف في التشريع وقد سبق لنا الكلام فيه. وفحواه: إجمال ما يتغير وتفصيل ما لا يتغير وإن أي نظام سياسي يقوم على أساس هذه المبادئ الدستورية فإنه بالنسبة للنظام الإسلامي لا يكون مرفوضًا من حيث الجوهر وإن وجدت أوجه خلاف بينهما لا تذكر يكون مصدرها في الغالب الخلاف بين مفهومي الشرعية الإسلامية، والتشريع الوضعي أي بين الأساس العقدي وبين العلمانية ـ بمعنى المادية الدنيوية ـ التي تقضي بعزل الدين عن السياسة.

وكلما تراجعت هذه الأنظمة السياسية عن مبدإ العلمانية، اقتربت من النظام الإسلامي لاتفاقها في المبادئ الأساسية الدستورية التي يقوم عليها كل نظام حكم صالح. ونرى ذلك واضحًا، في أنظمة الحكم الديمقراطية النيابية التي تطبق مبادئ الديمقراطية تطبيقًا صحيحًا، بخلاف الأنظمة السياسية التي ترفع شعار الديمقراطية ولا صلة لها بمحتواها ومضمونها، وإنما هي أنظمة حكم شمولي استبدادي مطلق، لا تعترف بمبدإ الشرعية ولا فصل السلطات، ولا تحترم إرادة شعوبها ولا حقوق الإنسان، وهو ما عليه أغلب أنظمة الحكم في دول العالم الثالث، هذه الأنظمة ليست

حجة على الديمقراطية الحقيقية، كما أن نظام العلاقة في عصور الانحطاط ليست حجة على نظام الحكم في الإسلام ولا على مبادئه.

ويسترعي الانتباه أن الدكتور عبد الرزاق السنهوري جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (كما جاء في الحديث النبوي المشهور عن رسول الله ﷺ قال: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1]) على رأس النظام الإسلامي وعد ذلك فرقًا واضحًا بين ما أسماه الديمقراطية الإسلامية، يقصد بها مبدأي الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وهما من أسس القانون العام الإسلامي - وبين الديمقراطية الغربية ورأى تميز الديمقراطية الإسلامية عن الأخرى بإيجابية ليست لغيرها[2].

فالشرعية كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة تقف عند مجرد المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة فلا تتجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة حقيقية.. وهكذا ينتهي الأمر في ظل الدولة المعاصرة إلى مشروعية بمدلول ضيق، وضمانة وضعية هزيلة هي الرقابة على دستورية القوانين. أما الضمانات في النموذج الإسلامي فهي ضمانات شرعية مستمدة من الشريعة لا من قرارات الأغلبية، فهي مبادئ ثابتة تفرضها الشريعة وتتأسس على العقيدة وتلتزم بالأخلاق الثابتة، وهذا يحميها من الانحراف والتحول[3].

ولذلك ذهبنا إلى أن نظام الحسبة في الإسلام أوفى بالغرض - عندنا وعند غيرنا - منه عند هذا الغير، بمعنى المشاركة في إدارة الشئون العامة وحماية حقوق الإنسان من طغيان أنظمة الحكم واستبداد الحكام والحد من فرض وجود هذا الطغيان وأسباب هذا الاستبداد وتحقيق توازن مطلوب بين السلطات العامة في الدولة، من أجل صالح الإنسان.. فلا تعرف هذه النظم كافة ما ينفرد به نظام الحسبة في الإسلام

(١) الحديث رواه الإمام مسلم ج١، ص٦٩.

(٢) عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية، مذكرة رقم ١٤٠، ص١٣٤.

(٣) هشام أحمد جعفر، تقييد السلطة بين النموذجين الإسلامي والغربي، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٨١)، ١٩٩٦م، ص٦٥،٦٦.

من دور إيجابي فاعل في جعل الأمة ـ حكامًا ومحكومين ـ على التزام مبدإ الشرعية لا مجرد إطاعة الأفراد للقانون.

إن تغيير المنكر لا مجرد الإنكار هو وظيفة الحسبة في كل مجالات عملها وهو ما لا تعرفه أي نظم أخرى مشابهة لها عند الغرب من وجه أو أكثر.. كما أن أساسها عقدي لا مجرد نظام قانوني يمكن أن يعدل عنه، أو تقصر الأمة نحوه، وهو ما عبر عنه رسول الله ﷺ بقوله: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1].

فالديمقراطية الاسمية ـ أي نظام الحكم المسمى «بالشورى» ـ تلزم إذن أفرادها لا بالطاعة للقانون فحسب بل وبالعمل على جعل الغير أيضًا يلتزمون بإطاعته. أي أن موقف الفرد موقف إيجابي لا سلبي كما هو الحال في الديمقراطية الغربية. وتكون حقوق الفرد إذن في الديمقراطية الإسلامية وقدر اشتراكه في الشئون العامة أوفر من القدر المعطى للفرد في الديمقراطية الغربية[2]. وهو ما يجعل من مواطني الدولة الإسلامية أمة محتسبة على حكامها إذا جاروا على حقوق الله فيها.

وقد ناط القرآن الكريم عملية التغيير من الجور إلى العدل ومن الفساد إلى الصلاح بالشعوب نفسها، وهي قاعدة عامة في كل ملة وأمة وفي كل زمان مكان، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ (الرعد: ١١).

ويتفرع من هذه القاعدة العامة قوله تعالى في شأن قانون تحول النعمة في الأمم ممثلة في نعمتي «الحرية» و«لقمة العيش»، إلى نقمتي «الخوف» و«الجوع»، ﴿فَلۡيَعۡبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلۡبَيۡتِ ۝٣ ٱلَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ﴾ (قريش: ٣، ٤) ويكون مرجع ذلك هو كفر الأمة بنعم الله، ونتيجة حتمية لما كسبت أيدي الناس من ظلم وفساد الحكام وسكوت الأمة عن التغيير ومقاومة الظلم والفساد، فيسلكها ذلك السكوت مسلك ظالمي أنفسهم، والفسقة الذين يطيعون حكام الجور في معاصيهم ولا يضربون على أيديهم، فإن الأمة إذا انحطت إلى هذا الدرك من

---

(١) ٤٩ صحيح مسلم ١/ ٦٩.

(٢) تقييد السلطة بين النموذجين الإسلامي والغربي، المرجع السابق، ص١٣٤.

الذلة والضعف كان بطن الأرض أولى بها من ظهرها، أو تودع منها، كما عبر عن ذلك حديث رسول الله ﷺ. «وعدها مما تحتسب عليه الأمة والآليات الدستورية لممارسة هذه الحسبة»[1].

ونحن نجد مصداقية أزلية في هذه القاعدة العامة، فيما يجري حولنا من أحداث. وقد عبر الرأي العام عنها بظاهرة «ريح التغيير العالمي»، التي جرت وقائعها في أكثر دول العالم الثالث، من أقصاه إلى أقصاه.. فهناك دول نجحت شعوبها في تغيير أنظمة الحكم بها، من أنظمة حكم شمولية استبدادية إلى اقتراب أكثر من الحرية واحترام إرادة الإنسان وسائر ما هو معدود من حقوق الله، ممثلًا في الأخذ ببعدي التعددية السياسية، ومبدإ المشاركة الشعبية السياسية، وإجراء انتخابات حرة نزيهة نظيفة. كما حدث في دولة الجزائر من الاعتراف بحق الإسلاميين فيها بإنشاء حزب سياسي للتعبير عن رأيهم، كما كفل الدستور هذا الحق للمواطنين كافة، وما جرى في الكتلة الشيوعية من أحداث ضخمة في هذا التغيير بداية من الاتحاد السوفيتي، ومرورًا ببولندا، وألمانيا الشرقية والمجر وغيرها.

وكلها شواهد واقعية على مصداقية قانون التغيير الذي أشرنا إليه وتعبير سياسي عن وحدة الحياة الإنسانية وتواصل مراحلها، وتجسيد عصري حضاري لمبدإ التقارب بين الثقافات من الناحية الانسانية. وقد تميزت شريعة الإسلام بأنها تخاطب المجتمع البشري، وتنادي العقل قبل القلب، وتفتح باب التعاون الإنساني بين الحضارات والشعوب كافة، وأن تعاليم الإسلام - وهي دينية إنسانية عالمية أساسًا - هدفها إنشاء مدنية دنيوية لعمارة الأرض بناء على نظرية إسلامية موضوعها استخلاف الله للإنسان في أرضه على أساس من هذه التعاليم والمبادئ والقواعد التي اشتملت عليها شريعة الإسلام، فالإسلام لا يعترف بحواجز مذهبية، أو طائفية عقائدية، أو فوارق عرفية، أو لونية، وإنما يطالب أتباعه بثلاثة أمور.

أولها: الدعوة إلى الخير بكل عمومها وفي أوسع مفهومها وهو عموم إنساني ومفهوم حضاري، وكما قال الله تعالى: ﴿وَيُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ (آل عمران: ١١٤).

---

(١) الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا رأيت أمتي تهاب فلا تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منهم هذا» (٧٠٣٦ المستدرك على الصحيحين ٤/ ١٠٨). وفي رواية أخرى: «فبطن الأرض أولى بها من ظهرها».

وثانيها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أن تحريم الخبائث يندرج في معنى النهي عن المنكر، كما أن إحلال الطيبات يندرج في الأمر بالمعروف لأن تحريم الطيبات ما نهى الله عنه[1]. وإحلال الطيبات المأمور بها.

وثالثها: الإيمان بالله: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾(آل عمران: ١١٤).

وهذه الأمور الثلاثة هي جماع الإسلام وشريعته، كما قال تعالى في وصف الأمة الإسلامية والتعريف بأهم خصائصها: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

وفي وصف الصالحين من عباده في قوله تعالى: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ (آل عمران: ١١٤).

فوظيفة الحسبة في الإسلام عامة وعلى ذوي السلطان خاصة، ثقافة ومبادئ، هي وسيلة التصحيح والتغيير من أجل مقاومة الطغيان والجور وحماية حقوق الإنسان والمبادئ الأساسية التي تقوم عليها الأنظمة السياسية ومنها نظام الحسبة على السلطة التنفيذية، وأنظمة المال والاقتصاد وسائر أنظمة المجتمع الميدانية، ولا يعد نظامها نظامًا دنيويا آخر كالذي ذكرنا منها لما أبدينا من أسباب ووضحنا من وجوه اختلاف واتفاق.

وبان أن هذه المفاهيم أكثر وضوحًا وتقبلًا في وعي الشعوب المتقدمة، وعند النخب الراشدة في الغرب أكثر منها لدى الشعوب المتخلفة وأنظمة الحكم فيها، حيث لا تزال هذه الشعوب ترسف في أغلال القمع، وتعاني من أساليب الكبت والقهر السياسي، وعوائق التغيير السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وحيث تزداد شقة الخلاف بين الحكام والمحكومين اتساعًا، ويزداد معها عنف السلطة كأسلوب بعض الحكومات في التعامل مع دعاة التغيير ـ ولو كانت ممارساتهم عن طريق القنوات الدستورية ـ وبطريقة سلمية دون عنصر لتغيير منكرات الحاكم وحكومته،

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٨.

ودون أن تعبث بها الأنظمة الاستبدادية لخدمة مصالحها غير المشروعة، لحماية أنظمة الحكم الاستبدادي. وإذا كان العالم قد انقسم إلى شمال وجنوب فقد انقسم العالم الثالث إلى حكام ومحكومين، حكام مستبدين ومحكومين مقهورين، بسبب الصراع حول حقوق الإنسان التي بات ينادي بها العالم المعاصر في كل مكان.

ولا أعرف غير وظيفة الحسبة ثقافة ومفاهيم حضارة إنسانية، في كل مجالات عملها طريقًا إلى التغيير في كل هذه المجالات إذا أداها المجتمع المسلم على وجهها الصحيح؛ باعتبارها فريضة دينية وجهادًا في سبيل الله، يأثم إذا لم يقم بها القادرون عليها، أو لم يقم بها أهل القدرة عليها بحكم كونها من فروض الكفاية على الأمة. وقد نجدها متحققة بمفهومها ومقاصدها في الغرب الديمقراطي حاضره ونجدها غائبة في العالم المتخلف ومنها دول تصف نفسها بأنها إسلامية، وهذه ظاهرة مؤسفة للغاية ومحبطة لكثير من قادة العالم العربي والنخبة الفكرية والسياسية، وإن كنا نؤمن بأن ظاهرة الصحوة الإسلامية المتنامية كفيلة بأن نجد وظيفة الحسبة على ذوي السلطان والجور ثقافة ومشروعا حضاريا إسلاميا في طريقها إلى تحققها في واقعنا المعاصر، مهما تعددت العوائق والتحديات التي تواجهها من أنظمة الحكم الاستبدادية ومعاونيها عملا على الحيلولة دون ظهورها، وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصۡلِحُ عَمَلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ (يونس: ٨١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَرۡضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ (الأعراف: ١٢٨)، ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١).

المبحث الثاني

الحسبة والمشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية

إذا كانت الحسبة على ذوي السلطان تعني من المنظور السياسي مشاركة المجتمع في الأمور العامة وتحمله أعباء الدفاع عن الحرية والحقوق السياسية بالإنكار على ذوي السلطان أي اعتداء يقع منهم عليها أو من عملائهم على حقوق الله، وهي المبادئ الكلية والقواعد الدستورية التي سبقت الإشارة إليها، وهي التي تقوم عليها الأنظمة السياسية في الدولة كنظام الحكم ونظام الحسبة (موضوع بحثنا) كالشريعة والشورى والحرية وكرامة الإنسان وغيرها من المبادئ الكلية والقواعد العامة ـ فإن هذه المشاركة السياسية (وهي أصل في الإسلام كما هي أصل في الديمقراطية النيابية الغربية) قد تصبح متعذرة في مجتمع لا تقوم فيه الحقوق الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، ولكنها تتخذ كل الوسائل الأمنية الباطشة وغيرها لمنع التحرك الشعبي نحو حماية الحقوق السياسية والاقتصادية من عدوان ذوي السلطان والجاه عليها والإنكار عليهم والتصميم على تحقيق مقصود هذا الإنكار أو الحسبة عليهم وهي إزالة هذه المنكرات أو الاعتداءات وتحقيق التغيير الواجب للإصلاح والتغيير والتنمية، ومن وسائلها غير الدستورية حظر نشاط من يعمل على تحقيق هذه الحسبة.

ولا تزال العلاقة قائمة منذ بداية الحياة بين آفتي «الخوف والجوع»، الخوف بفقد الإنسان حقوقه وحرياته السياسية والحرمان من حرية التعبير والرأي المخالف، والجوع بفقد الإنسان حقوقه الاجتماعية والاقتصادية وغيبة العدالة الاجتماعية وهما المعبَّر عنهما في لغة العصر بقضيتي «الخبز والحرية»، اللتين طالما رفع الشيوعيون شعارها في وجه الديمقراطية الرأسمالية حتى استكملت الأخيرة[1] هذا النقص في

(١) مما يجدر ذكره أن من كمال الشريعة الإسلامية أن رعاية الحرية السياسية ورعاية العدالة الاجتماعية جاءتا جنبًا إلى جنب في أحكامهما ومقرراتهما الدستورية. ومن ذلك فرض الخليفة عمر بن الخطاب نصيبًا من بيت المال لكل مولود في الإسلام ـ وهو ما تفخر به بعض بلاد أوروبا كإنجلترا، بوصفه نظاما مستحدثا لرعاية الطفولة ـ وسببه أن عمر سمع من أم طفل يبكي وقد أمرها بالإحسان إليه وسألها عن

أوائل هذا القرن فأقرت مبدأ العدالة الاجتماعية ضميمة إلى مبدإ المذهب الفردي الحر الذي بدأت به، ثم استكملته بعد عقود كثيرة وبلغت النظر، وإن كان لا يثير الدهشة أن يؤكد القرآن الكريم على أهمية المبدأين وترابط قضيتي «الخبز و الحرية» في واقع حياة الناس وفي الفكر السياسي والاجتماعي السليم، فربط الله في أكثر من آية بين آفتي «الجوع والخوف»، وجعلهما من نتائج الكفران بنعم الله والجور والفساد، كما في قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ ﴾ (النحل: ١١٢)، فقد أشارت الآية الكريمة في صدرها إلى نعمتي «الأمن والرزق»، في حال الاستقامة على أمر الله بالعدل وعدم الظلم ، ثم إلى اجتماع نقمتي «الجوع والخوف» بترك الاستقامة على أمره، وبالظلم بكل أنواعه وفي كل صوره؛ ولذلك كان استخدام الأنظمة الاستبدادية لسلاحي التجويع والتخويف لإذلال الرعية وشل قدرتها على مقاومة الجور والفساد من الكبائر التي تستوجب الحسبة على ذوي السلطان؛ لأنها تمثل اعتداء على حقوق الله وينبغي إزالته ولو أدى إلى عزل الحكومة والحاكم.

ويكون التجويع قائمًا إذا لم تجد الرعية حاجاتها الضرورية من قوت وملبس ومسكن وخدمات عامة متوافرة للجميع إلى حد الكفالة، وكذلك بالنسبة لحقوق الأفراد وحرياتهم وللقيم الدستورية العليا في الإسلام، فإن توافرها للمجتمع وتحقق وجودها في نظام الحكم هو الآخر من حقوق الله التي تستوجب عند الاعتداء عليها قيام الأمة بواجب الحسبة على ذوي السلطان لحماية هذه الحقوق وإزالة أي اعتداء يقع عليها.

الأمر فقالت: إني أريقه عن الفطام فيأبى. قال: ولم؟ قالت: لأن عمر بن الخطاب لا يفرض إلا للفطيم. قال: وكم له ؟ قالت: كذا أشهر. قال: ويحك لا تعجليه. فصلى الفجر فلما سلم قال: يا بؤسا عمر! كم قتل من أولاد المسلمين! ثم أمر مناديًا فنادى لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام. (انظر د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٩٨).

ومن ذلك أيضًا ما فرضه عمر لفقراء أهل الذمة، وما عرف عنه من أنه كان يحمل الطعام بنفسه ويذهب به إلى الجوعى ليطعمهم ومن لم يأت أرسل إليه بالدقيق والتمر والأدم، إلى منزله وكان يقول: «كيف يعنيني شأن الرعية إذا لم يصبني ما أصابهم» (د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١٠٢).

كما جاء ذكرهما مرة أخرى في مقام ذكر فضل الله على قريش وأمره إياهم بعبادة رب البيت الحرام وترك الشرك في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ (قريش: ٣، ٤).

وذكرهما مرة ثالثة في وعده تعالى للمؤمنين المجاهدين في سبيله أن يبدلهم من بعد الخوف أمنا، ومن بعد الاستضعاف في الأرض قوة وتمكينًا واستخلافًا فيها ورزقًا حسنًا، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٦).

وذكرهما كذلك في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٦). وربط فيما بين مصيبتي الجوع والخوف ثم بين نعمتي الأمن والرزق، بعد تغير الحال من ضعف إلى قوة، باستجابة المؤمنين لله وللرسول إذ دعاهم لما يحييهم، وإلى اتقاء الفتنة التي تصيب الظالمين والساكتين على ظلمهم سواء بسواء.. وفيه إشارة واضحة إلى أن القعود عن الحسبة على ذوي السلطان من أهل الجور والاستبداد يؤدي إلى فتنة تعم ولا تخص. وفيه تنبيه إلى أن الجائع والخائف لا يقدر على تكاليف الحسبة وتبعاتها ولذلك عمد حكام الجور إلى إذلال أمتهم بالجوع والخوف حتى يتسنى لهم استدامة سلطانهم الجائر. ولكن الشعوب التي ناط الله بها حفظ الشريعة وحمَّلها تبعات التغيير بجهادها قادرة على أن تستبدل بها نعمتي الأمن والرزق وأن تملك أمر نفسها وأن تسترد عافيتها وحكم نفسها وأمنها.

ومقصودنا من هذه الإلمامة أن ننبه إلى حقيقتين:

أولاهما: العلاقة العضوية التبادلية بين نعمتي الأمن والرزق أو قضيتي الخبز والحرية، وبين نقمتي الخوف والجوع، وما ورد بشأنها في القرآن دلالة على أهميتها

وحثًا على وجوب تأمين هاتين النعمتين في المجتمع ومحاربة هاتين الآفتين فيه. وإن سبق الإسلام في هذا المعنى السياسي ونظام الحكم فيها، وكذلك في نظام الحسبة على ذوي السلطان كجزء منه ومكمل له، لهو من منظور الفقه السياسي الدستوري في الإسلام.

ففي مجال الحقوق الاقتصادية نجد الإسلام يسبق الوثائق الحديثة لحقوق الإنسان إلى حد كبير بتقريره حق كل فرد في الحصول على حظ من المنافع العامة، واتخاذ ولي الأمر العادل ما يلزم من تدابير لمنع تداول الثروة بين الأغنياء فقط. كذلك يقيم الإسلام النظام الاقتصادي المؤسس على العدالة الاجتماعية مما يوفر للجميع حقوقًا ثابتة في أموال المجتمع يلزم الحاكم بأخذ مقدار ثابت من ثروات الأغنياء وإعادة توزيعها على هؤلاء الفقراء[1].

وثانيتهما: أن الحسبة على ذوي السلطان بمعنى المشاركة السياسية في الحكم والأمور العامة في الدولة المسلمة، أصل مقرر وواجب كفائي، وأن نظامها هو أداة التغيير التي اعتمدها الإسلام في مقاومة جور الحكام والاستبداد السياسي وفي إصلاح فساد ذوي الجاه وتدهور الأحوال المعيشية والاقتصادية في المجتمعات. وتنامي الفقر والبطالة فيها.

ومن ثم فلا وجه لقول قائل بأن ثمة أنظمة غربية مستحدثة كالتي أشرنا إليها تغني عنها أو تكون بديلًا لأمتنا التي تتطلع إلى التغيير والإصلاح في عصرنا في تحقيق هدفها المشترك في حماية حقوق الإنسان ومقاومة استبداد أنظمة الحكم أو جور الحكام. وقد بينا أوجه الفروق الأساسية بينها وتميز نظام الحسبة في الإسلام بأنه لا يقتصر على مجرد الأمر والنهي، بل هي ثقافة ومنهج عمل مقصوده التغيير، وقد جعله الحديث النبوي المشهور في النهى عن المنكرات على درجات ثلاث حسب الاستطاعة:

فيكون تارة باليد كإراقة خمر أو خلع خاتم من الذهب أو إتلاف أدوات لهو يساء استخدامها في إحداث المجون المخل، أو الفساد المنهي عنه، وليس منه ـ كما ظن

---

(١) د. جعفر عبد السلام، نظام الدولة في الإسلام وعلاقتها بالدول الأخرى، رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٢٤٢، ٢٤٣.

البعض ـ قتل حاكم لفسقه أو جوره فذلك ليس لأحد من الرعية ولا هو داخل في عمل الحسبة على ذوي السلطان، كما ظنت جماعات إسلامية متشددة انتهجت الغلو والتطرف والعنف طريقًا للإصلاح والتغيير وتستبيح فيه الدماء التي حرَّم الله سفكها، على أنه من قبيل التغيير باليد.. ولكنها راجعت مفاهيمها هذه إلى ما يخرجها من فقه الصائل المحظور في أمة الإسلام وأخذوا أنفسهم بفكر التغيير السلمي واعتمدوا الصياغات الدستوربة سبيلا لتحقيق الإصلاح المقصود.

وتارة يكون التغيير باللسان عند العجز عن درجة التغيير باليد، الذي ليس فيه التطرف والعنف.

وتارة أخرى ـ وهو ما لا نزول دونه عن المرتبتين السابقتين ـ يكون بالقلب، «فالواجب هو فعل المقدور، وأن يفرق بين درجات المنكر المغير والمنكر الذي تفضي إليه الحسبة والتغيير، فهذه دقائق واقعة في محل الاجتهاد»[1].

والإسلام كأي نظام صالح من أنظمة الحكم الحالية ـ كالديمقراطية النيابية ـ يفتح للشعوب أبواب حرية التعبير عن الرأي، ونقد الحاكم والحكومة، ومحاسبة الحكام على أخطائهم بغية الوصول إلى تحقيق الصالح العام، ودفع الظلم والفساد، على أساس من مبادئ الشورى، والمساواة، والمشاركة الشعبية في شئون الحكم التي هي من منظور الإسلام الحسبة على ذوي السلطان.. وهي كلها مبادئ دستورية عامة في الفقه السياسي الحديث يقرها الإسلام. وكلما اتسعت لذلك القنوات الدستورية وأخذت المعارضة وضعها الصحيح في نظام الحكم، وكانت محل اعتباره واحترمت آراؤها كلما حظيت الدول بالاستقرار حكامًا ومحكومين. وتم فيها التغيير والإصلاح المنشودين.

ولذلك كان من علامات رقي الشعوب احترام المعارضة وتحقيق مشاركة الجماهير في الحكم. وكلما وضعت القيود على حرية التعبير عن الرأي ونقد الحاكم والحكومة تحولت عملية التغيير عن طريقها الطبيعي، بأن يكون تغييرًا سليمًا دستوريا ممن يملك ذلك من الرعية، وفي حدود ما يخوله القانون والدستور، أو بأن يكون

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٠.

تغييرًا باللسان وهذا يكون للهيئة المحتسبة كما يكون لآحاد الناس، إلى أن يكون محبوسًا في أعماق القلوب رفضًا للظلم وإنكارًا للحاكمين واعتزالًا للظالمين، واتجاهًا إلى تعبئة رأي عام قادر على فرض إرادته، إلى إسناد الرقابة أو الحسبة على حكام الجور إلى من يصلحون لها ويقدرون عليها.. وقد يكون من نتائج هذا الكبت والاحتقان السياسي العام الرافض انفجار داخلي غير محسوب، ربما أدى إلى فتنة محققة الضرر تتحمل أنظمة الحكم الاستبدادي مسئوليتها في كل الأحوال، وفي منزلة التغيير بالقلب. قال ابن تيمية: «فأما القلب فيجب بكل حال إذ لا ضرر في فعله، ومن لم يفعله فليس هو بمؤمن كما قال النبي ﷺ: «ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[1].

ومن تأكيد الإسلام على منزلة التغيير بالقلب، ما جاء عنها في حديث النبي ﷺ، من وصفها بأنها أضعف الإيمان أو أنه لا حبة خردل من إيمان بعدها، معناه تحريم «الاستسلام» ولو بالقلب على الشعوب المقهورة للطغاة من الحاكمين والرضا بحكم الأمر الواقع عند العجز عن تغييره باليد أو باللسان، ومعناه كذلك تحريم «اليأس» من التغيير وعده منافيًا للإيمان.. وبذلك تظل للشعوب دائمًا قدرتها الذاتية على مقاومة الجور فلا يصل إليها ما يقضي عليها من جرثومة الاستسلام للقهر أو جرثومة اليأس من التغيير، ويظل حكام الجور في خوف من هذه الشعوب الرافضة للقهر بالقلب أو اليأس من تغييره، حتى يقضي الله أمرًا ينتصف به من الظالم للمظلوم، طالما لم يتسلل إلى قلب المظلوم «قابلية الظلم»، وأعد نفسه للانتصار له من الظلم الذي حاق بها وذلك معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (الشورى: ٤١، ٤٢).

ولذلك قلنا بأن وظيفة الحسبة على ذوي السلطان لجوره وفسقه، وتغيير هذين المنكرين الظاهرين منهم، قائمة في الأمة وإن انتهى بها الحال إلى التغيير بالقلب، كما جاء في الحديث المذكور. وقد عقد الإمام الغزالي بابًا «فيما يحل من مخالطة

---

(١) ٥٠ صحيح مسلم ١/ ٦٩.

السلاطين الظلمة وما يحرم، وحكم غشيان مجالسهم والدخول عليهم والإكرام لهم»، ذكر فيه أن بغض الظلمة والغضب لله عليهم واجب. وروى ابن مسعود عن النبي ﷺ: «أن الله لعن علماء بني إسرائيل إذ خالطوا الظالمين في معاشهم»[1]، وذكر قول رسول الله ﷺ عن ابن عباس: قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقفن أحدكم موقفًا يقتل فيه رجل ظلمًا فإن اللعنة تنزل على من حضر حين لم يدفعوا عنه، ولا يقفن أحد منكم موقفًا يضرب فيه أحد ظلما فإن اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه»[2]. وهذا الحديث يدل على أنه لا يجوز دخول دور الظلمة والفسقة ولا حضور المواضع التي يشاهد المنكر فيها ولا يقدر على تغييره[3]. والتغيير بالقلب مما لا تعرفه الأنظمة الوضعية. وفيه إشارة دينية إلى وجوب إنكار المظالم التي تقع من ذوي السلطان شعوريا وماديا حتى يقلع عنها أو يستبدل بالحاكم المستبد حاكم عادل ولو بعد حين.

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٥٠.

(٢) ١١٦٧٥ المعجم الكبير ١١/ ٢٦٠.

(٣) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٩.

الفصل الرابع

مدى علاقة مبدإ الفصل بين السلطات بالحسبة على ذوي السلطان

تمهيد

لما كان مبدأ فصل السلطات قد «قيل به ضمانًا للحرية والشرعية الدولية، لأن وضع السلطات كافة في يد هيئة واحدة أو شخص واحد من شأنه أن يدفع أو يشجع هذه الهيئة أو هذا الفرد على الاستبداد، بعكس توزيع السلطات، فإنه يجعل من كل سلطة رقيبة وموازنة للسلطات الأخرى في ممارسة اختصاصاتها»[1]، فإنه يُعَدّ من منظور الحسبة علي ذوي السلطان واحدًا من أهم المبادئ الدستورية التي يحقق مقصودها، شأنه في ذلك شأن غيره منها: مثل مبدإ الشرعية أو سيادة القانون بمفهومه الإسلامي، أو مبادئ الشورى والمساواة والحرية والعدل ومساءلة الحاكم وغيرها، مما سبقت الإشارة إليها. ومن هنا رأينا أهمية تناول هذه العلاقة.

---

(١) د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سابق، ط٢، ص ٣٦٠.

المبحث الأول

مدى علاقة مبدإ الفصل بين السلطات بالحسبة على ذوي السلطان

بدايةً، نحن نعلم أن معظم الدول الديمقراطية الحديثة قد جعلت مبدأ الفصل بين السلطات أساسًا تقيم عليه نظمها السياسية والدستورية، ومن هنا فإننا نجد سؤالًا يطرح نفسه عن موقف النظام الإسلامي من هذا المبدإ. وفي حكم المقرر أن هناك اتفاقًا بين الفقهاء على أن الدولة الإسلامية قد عَرَفت السلطات الثلاث: التشريع، والتنفيذ، والقضاء. وجعلت للسلطة القضائية استقلالها، والنزول على حكم القاضي وإنفاذه، بدرجة لا تلحقه فيها الدول المعاصرة على اختلاف أنظمتها السياسية. وتلك حقيقة مقررة عند أهل الاختصاص لا تحتاج إلى بيان. وأما عن السلطتين التشريعية والتنفيذية في الإسلام فالفصل قائم بينهما بأكثر مما هو معروف في الدولة الحديثة؛ وذلك لوجود أساس ديني له يتمثل في «مبدأ الشرعية الإسلامية». فكان من أهم مبررات مبدإ الفصل من منظور الغرب منع الاستبداد، وكفالة الحقوق والحريات بعدم تجميع السلطتين في يد واحدة، وضمان مبدإ الشرعية أي سيادة القانون. وهي مفاهيم مقررة في الفكر السياسي الإسلامي، ولكنها في النظام الإسلامي أشد؛ لأنها جزء من الدين، ولا وجه للخروج عليها أو تجاوزها بالرقابة الشعبية على تصرفات الحكام، وإنكار مظالمهم وتغييرها إعمالًا لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي جعلت من أسباب خيرية أمة الإسلام.

فمنع الاستبداد في الإسلام فرض كفاية على الأمة، وسيادة الشريعة الإسلامية أصل من أصول الدين، والحكام في الإسلام لا يملكون سلطة التشريع - بمفهومه الوضعي أو الاصطلاحي الفقهي القديم - وإنما مهمتهم هي تنفيذ أحكام التشريع بمعنى الشريعة، والالتزام بها وإلزام غيرهم بها، حيث يكون التشريع بمعنى الشريعة الإسلامية صاحبة السيادة العليا في المجتمع، وباب الاجتهاد فيه مفتوح لأهل الاجتهاد مما يحقق المصالح ويدفع المفاسد مع مراعاة تغير الأزمان والأحوال، إلا أن التقنين الوضعي ضروري طالما كانت الشريعة الإسلامية هي مصدره وإلا تعسر

على القضاة أداء وظيفتهم، واختل ميزان العدالة، وهو ما سمي قضية «تقنين الشريعة»، التي أصبحت مطلبًا شعبيًا عامًّا كما هي مطلب رجال القانون والفقه والقضاء في مصر وغيرها من الدول الإسلامية.

وإذا كان استقراء التاريخ الإسلامي والرجوع إلى الفقه الإسلامي يدلان على أن الحكومات الإسلامية كانت تمارس السلطة التنفيذية والإدارية فقط، ولم تدَّع إحداها؛ فإن لها سلطة التشريع أو إصدار القوانين أو تغييرها أو تبديلها أو التدخل في نطاق التشريع بأي صورة من الصور. ولم يدَّع أحد أن لها شيئًا اسمه «السيادة»، وأن كلمة «الدولة» إنما مقيد بها دائمًا الحكومة والحكام والسلطة التنفيذية فقط[1].

ويستلفت النظر أن استخدام لفظ «التشريع» بمعنى «الشريعة[2] الإسلامية»، صاحبة السيادة العليا في المجتمع ـ كما جرى عليه بعض الفقهاء ـ يوقع في لبس أو نوع من خلط ينبغي تفاديه، وهو مثل الذي وقع باستخدام مصطلح «حاكمية الله» في صدر الإسلام أو في زماننا الحالي كذلك.. وما رتبوه عليه من نزع سلطة التشريع عن الجماعة بإطلاق نشأ عنه ضرر وخروج على مقاصد الشرع، وهي المقولة التي قال

---

(١) د. توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، مرجع سابق، ص٨٢، ٩٠.
ويراد بكلمة التشريع عند فقهاء الشريعة ـ كما قال الأستاذ الشيخ خلاف ـ: «أحد معنيين، أولهما: إيجاد شرع مبتدأ ـ ويقصد به التشريع الأساسي في الإسلام وهو القرآن والسنة والرسول ﷺ هو وحده الذي كان يقوم بتبليغ هذا التشريع إما وحيًا وإما اجتهادًا، وهذا التشريع الأساسي يظل قائمًا ساريًا بعد حياة الرسول باستثناء ما لا يعد من السنة تشريعًا عامًّا ـ وهو لا يكون إلا لله. وثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهذا هو الذي تولاه بعد الرسول خلفاؤه من علماء صحابته ثم خلفاؤهم، وهو حين يحدث من جانب أحد الفقهاء أو المجتهدين يعد مجرد إفتاء أو اجتهاد وهو لا يصح أن يعد تشريعًا بمعناه المعروف لدى رجال الفقه الوضعي، إلا إذا كان له صفة الإلزام أي إذا كان موضع إجماع المجتهدين. والإجماع مصدر ثالث بعد القرآن والسنة في التشريع الإسلامي، كما هو مفهوم عند أهل الاختصاص.
أما في الفقه الوضعي فيقصد «بالتشريع» وضع القواعد القانونية بواسطة السلطة العامة المختصة. (انظر الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٢٨٠، ص٢٨٤، وبحثًا به بعنوان «السلطات الثلاث في الإسلام» نشر بمجلة القانون والاقتصاد، عدد يونيو ١٩٣٥، ص٥٠٨. وانظر د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص١٩٧).
(٢) تطلق الشريعة على الأحكام التكليفية العملية، وعرفها البعض بأنها الأحكام التي سنها الله لعباده؛ ليكونوا مؤمنين عاملين على ما يسعدهم في الدارين. وعرفها البعض الآخر بأنها ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام.(ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط دار الحديث، القاهرة، ٢/ ٦٣. حمدي عبد الله، مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط١، ٢٠٠٦، ص٨، ٩).

فيها علي بن أبي طالب رضي الله عنه خليفة المسلمين في الخوارج: «كلمة حق أريد بها باطل»، فإن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية أو الخليفة كان له اختصاص تشريعي محدود ومشروط، داخل في اختصاص أولي الأمر أو أهل الاجتهاد الذين أوجب الله لهم على الأمة حق الطاعة فيما يجمعون عليه من أحكام اجتهادية دستورية[1]، أو عادية. وهو اختصاص مقرر في الإسلام والديمقراطية على الوجه الذي ذكرناه، ومن ذلك حق رئيس الدولة في التصديق على إصدار القوانين.

وقد نظمت الدساتير استخدام هذا الحق، فلا يجعل إرادة رئيس الدولة فوق إرادة ممثلي الأمة أي البرلمان. والأصل في رئيس الدولة ـ كعضو تشريعي ـ أن يمارس اختصاصه التشريعي بالتعاون مع البرلمان الذي يعتبر العضو الأصيل في هذا الخصوص.. كما أفردت الدساتير لرئيس الدولة دورًا استقلاليًا في ممارسة الوظيفة التشريعية في حالة تعطيل الحياة النيابية، أو فيما بين أدوار انعقادها بإصدار مراسيم أو قرارات تكون لها قوة القانون على أن تعرض على البرلمان عند انعقادها ليقرر في خصوصها ما يراه أو بتفويض من البرلمان في ظروف خاصة، وهو ما تحاول

---

(١) ومنها الوثيقة التي كتبها الرسول ﷺ بينه وبين أهل المدينة عند رئاسته للدولة الإسلامية الجديدة، وبرز فيها العنصر السياسي أو السلطة السياسية في مجتمع المسلمين الإنساني السياسي، وهي المعروفة «بدستور المدينة»، وقد حدد فيها أساس المواطنة في الدولة، وعين شخص رئيسها، وقرر مبدأي العدل والمساواة، كما ضمنها مبادئ غير سياسية إلى جانب المبادئ العامة في مجال تنظيم الدولة التي مارست سلطات التشريع والتنفيذ والقضاء وفق قواعد مستمدة من الكتاب والسنة. فما كان في الدستور من مبادئ دستورية عامة فهي من التشريع العام الملزم للأمة في كل مكان وزمان، ونجد أصلها في القرآن، وما لم يكن من أحكام هذه الوثيقة من غير ما هو من قبيل التشريع العام فهو غير ملزم؛ لأنه من قبيل الأحكام الاجتهادية الفرعية، والأحكام الدستورية الجزئية التي تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان؛ فهي سنة غير تشريعية، شأنها شأن ما صدر عن رسول الله ﷺ بوصفه قاضيًا، بخلاف ما هو تبليغ محض واتباع صرف، من تصرفات الرسالة أو الفتيا وهي إخبار عن رسول الله نجده في الأدلة من حكم الله، تبعًا لشخصيات الرسول ﷺ فهو: رسول، ومفت، وقاض، وإمام يصرف شئون السياسة العامة للدولة بما تقتضيه المصلحة بعد أن فوضت إليه الإمامة ـ أي رئاسة الدولة ـ فهي مما يمكن أن يتغير الحكم فيها عندما تتغير المصلحة، لأنها أحكام اجتهادية، أما الأحكام الأساسية التي جاء التشريع الإسلامي لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الآمرة، فهذه لا تتبدل بتبدل الزمان والأجيال، ولكن تتبدل وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها. (انظر د. محمد عبد الله العربي، الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ١٩٦٤ .، ص٥٤، وانظر د. محمود حلمي، في نظام الحكم الإسلامي، مقارنًا بالأنظمة المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨١م، ط٦، ص٢٢٤).

البرلمانات الحد منه وما يضيق به الفقهاء، ولذلك قيد هذا الحق بقيود متعددة. وهو اتجاه يخدم الغاية من وظيفة الحسبة على ذوي السلطان كما هو واضح.

والأصل في الإسلام ـ كما يقول فقهاؤنا ـ «أن الإمام منفِّذ وليس بمشرِّع وسلطته ليست مطلقة»، ونفي الاختصاص التشريعي في هذه المقولة هو الذي أوجد هذا اللبس أو هذه الشبهة التي أشرنا إليها آنفًا، وأساس الخلاف في مفهوم الاصطلاح القانوني في عصرنا فيما يمس «تشريعًا»، وفي عصر أسلافنا الذين أدخلوه في دائرة التنفيذ لا التشريع.

وعلى هذا فحكم الإمام وآراؤه ليست مطلقة، وليس هو مشرِّعًا يشرِّع للناس كما يشاء ولكن الحكم الفصل بينه وبين الرعية الكتاب والسنة: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩). وليس هذا إلا مُنفذًا لما تضمنه الكتاب والسنة من أحكام ومبادئ. والأحكام كلها تلقتها الأمة عن نبيها لا تحتاج فيها إلى الإمام، وإنما الإمام منفذ لما شرعه الرسول[1].

ويعلق الدكتور محمد المبارك على ذلك بقوله: «ولا بد هنا من بيان شبهة نشأت عن عدم تحديد مفاهيم الألفاظ أو عن تطورها، فالتنفيذ في عرف سلفنا يشمل قيدها لمفسدة تنشأ عنها تطبيقًا لقاعدة شرعية، أو وضع ضوابط لتحديد الأجور -مثلًا- منعًا للجور. فهذا وأمثاله في نظر الفقهاء المتقدمين لا يمس تشريعًا وإنما الاختلاف في الاصطلاح ليمكن الاتفاق على الحقائق والمعاني»[2]. والمسلم في حاجة إلى تحرير هذه المطلحات في ممارساتها الاحتسابية.

فقد كان الفصل بين سلطتي التشريع والتنفيذ في الفقه السياسي الإسلامي منذ البداية، كما كان الفصل واضحًا بين مهمة كل منهما ودور الأمة في حماية الشريعة أو مبدإ المشروعية من جور السلطة التنفيذية، وهي وظيفة الحسبة على ذوي السلطان ومسئوليتها في إصلاح النظم السياسية. فمصدر سلطة الإمام هي مبايعة الجمهور له ورضاهم به، ومن ملك التعيين ملك التقويم والتغيير عند المقتضى، وإن «الأمة

(١) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص٥٤٠.

(٢) الشيخ الأستاذ محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، مرجع سابق، ص ٣٨.

هي الحافظة للشرع»، وليس الإمام كما ذكر ابن القيم في المنتقى، رادًا في ذلك على الحلي الذي يقول: «إنه لا بد من إمام معصوم بعد انقطاع الوحي ليحفظ الشرع»[1].

ولكن ما نراه من اختلاف بين أساس الفصل في النظام الإسلامي وبنيته في الدولة الحديثة لا يغير من مضمونه وجدواه، فهو في الديمقراطية الغربية ضمانة للحرية الفردية، وضمانة لشرعية الدولة، وسيادة القانون، ولذلك تجد العلامة الدكتور السنهوري يقرر في «فقه الخلافة وتطورها»: «إن هناك فصلًا تامًّا بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وإن مبدأ الفصل بين السلطات أساس نظام الحكم الإسلامي، على الأخص فيما يتعلق بالسلطة التشريعية؛ لأنها ـ كما نرى ـ مستقلة تمامًا عن الخليفة». ويقول عن السلطتين التنفيذية والقضائية: «إن الفصل بينهما ليس كاملًا، إلا أنهما يشتركان في أنهما يقومان بتطبيق أحكام الشريعة، ولذلك فإنهما يخضعان للشريعة خضوعًا تامًّا»[2].. وهذا معنى قيمة مبدإ الشريعة الإسلامية على الدولة بكل سلطاتها ومؤسساتها ومكوناتها. ويعتبره الدكتور الشاوي حجر الزاوية في نظام الحكم الإسلامي: «والذين درسوا نظام الحكم الإسلامي بصفه خاصة سواء في مصر أو في الخارج مجمعون على أن مبدأ الفصل بين السلطات هو أهم أصل في نظام الحكم الإسلامي من الناحية العملية»[3]، ونراه يضيف إليه مبدأ «السيادة الشعبية»، نقلًا عن البروفسير «إدوار لامير» الذي أعلن عن اعتزازه بكتاب السنهوري عن الخلافة لأنه كشف عن أن مبدأ الفصل بين السلطات والسيادة الشعبية ـ الذي لم تعرفه أوروبا إلا في العصر الحديث ـ هما من أصول الحكم الإسلامي في الشريعة الإسلامية قبل أن يعرفها الفقه الأوروبي بعدة قرون[4].

وأجدني أكثر اقتناعًا بالفرق الجوهري بين نظام الحكم الإسلامي ونظم الحكم

(١) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص٤١٥، ٤١٦.

(٢) د. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ترجمته د. نادية عبد الرزاق السنهوري، د. توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص ٦٤، ٦٥.

(٣) د. توفيق الشاوي، انظر سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، مرجع سابق ص٦١.

(٤) المرجع السابق، ص٦٢، الأستاذ إدوار لامير هو أستاذ الدكتور السنهوري أثناء دراسته في فرنسا وكان مشرفًا على بحثه.

الديمقراطية النيابية المعاصرة، في مبدإ الشرعية الإسلامية، وأن مبدأ الفصل بين السلطات فرع عنه وليس موازيًا له. والأولى أن يعبر عنه بأنه حجر الزاوية له، وفحوى «مبدأ الشرعية» في الإسلام ومحتواه ومعنى حصانته السماوية التي لا تمتد إليها يد أحد من العالمين بالتغيير أو التبديل. فهي ضمانة الضمانات الدستورية الإسلامية والوحيدة التي تحمي حقوق الإنسان من جور ذوي السلطان وتضمن للمجتمع صفة الشرعية وتحقق مبدإ هيمنة الشريعة على كل مناحي الحياة في المجتمعات الإسلامية، ومبدإ السيادة المطلقة في الإسلام فلا تصور تحت سقفها لتشريع تصنفه الدولة أو تسنه هيئة تشريعية، ويكون وسيلة للفساد أو الطغيان.

وتكمن أهمية مبدإ الفصل بين السلطات في دوره الأساسي في حماية حقوق المواطنين وحرياتهم العامة من اعتداءات السلطة التنفيذية ودور الحاكمين، وحماية المبادئ الدستورية العامة من أن تتعرض لانتهاكات المستبدين من ذوي السلطان.

ويرى صاحب تفسير المنار أن الدولة الإسلامية مؤلفة من جماعتين أو ثلاث:

الأولى: جماعة «المبينين للأحكام»، الذين يعبر عنهم أهل هذا العصر بالهيئة التشريعية.

والثانية: جماعة «الحاكمين والمنفذين»، وهم الذين يطلق عليهم اسم «الهيئة التنفيذية».

والثالثة: جماعة «المحكمين في التنازع»، ويجوز أن تكون طائفة من الجماعة الأولى.

وإنه يجب على الرعية الالتزام بما يقرره أولو الأمر وتنفيذه فهم «أولو الأمر التنفيذيون»، ويجب على الأمة قبول هذه الأحكام والخضوع لها سرًّا وجهرًا لأنها صدرت من الهيئة التشريعية التي تمثلها.

ذلك لأن أولي الأمر هم أهل الحل والعقد الذين عرَّفهم الإمام محمد عبده بأنهم: «الذين تثق بهم الأمة من العلماء، والرؤساء، والعمال، والأحزاب، ومديري الجرائد المحترفة، ورؤساء تحريرها»، وطاعتهم هي طاعة أولي الأمر. كما يقرر السيد رشيد رضا في تفسير قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)،

أنها تبيين لأصول الدين والشريعة والحكومة الإسلامية وهي: القرآن، والسنة، وإجماع أولي الأمر هو الأصل الثالث، وأما الأصل الرابع: فهو عرض المسائل المتنازع فيها فقط على القواعد والأحكام العامة المعلومة في الكتاب والسنة[1]، وذلك قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩).

وينقل صاحب تفسير المنار عن الإمام محمد عبده في هذا المعنى قوله: «ويجب على الأمة قبول هذه الأحكام والخضوع لها سرًّا وجهرًا، وهي لا تكون بذلك خاضعة خانعة لأحدٍ من البشر، ولا خارجة من دائرة توحيد الربوبية الذي شعاره أن الشارع هو الله: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾ (يوسف: ٤٠)، فإنها لم تعمل إلا بحكم الله تعالى، أو حكم رسوله ﷺ، بإذنه أو حكم نفسها الذي استنبطه لها جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة، من أفرادها الذين وثقت بهم وأمنت إلى إخلاصهم وعدم اتفاقهم إلا على ما هو الأصلح لها، فهي بذلك تكون خاضعة لوجدانها لا تشعر باستبداد أحد فيها، ولا باستذلاله واستبعاده لها، بل يصدق عليها ما دامت لحكومتها على هذا الوجه بقية، أنها أعز الناس نفوسًا وأرفعهم رؤوسًا، وأن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين»[2]. وهذا غير متحقق في أنظمة الحكم الوطنية في هذا الزمان: وهو أحد أهم عوائق وظيفة الحسبة على ذوي السلطان في ظل مثل هذه الأنظمة الحاكمة التي تخرج عن الشرعية وتعتمد أسلوب غش الرعية بتزييف إرادتها وسلب حقوقها الثابتة في اختيار حكامها وفي الرقابة عليهم وتغييرهم عند المقتضى، عن طريق من تختارهم نوابًا عنها في القيام بواجب الرقابة الاحتسابي على السلطة التنفيذية، ولذلك كان من أخطر الغشوش السياسية التي ترتكبها الحكومات الوطنية وتستوجب الحسبة على الحكام تزوير عملية الاقتراع العام أو الغش في الانتخابات. فإنها تدخل في حرمة التزوير الذي جعله الله عدل الإشراك بالله كما في قوله تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).

ويتبين من أقوال السيد رشيد رضا أنه يرى أن الدولة الإسلامية عرفت مبدأ الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. وأن السلطة التشريعة، وجماعة المحكمين في

(١)، (٢) السيد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج٥، ص ١٥٢.

التنازع جزء منها ـ وهو ما جوزه ونراه الأولى ـ ونحن نسميهم «أولي الأمر التشريعيين»، في مقابلة «أولي الأمر التنفيذيين». وأولو الأمر التشريعيون هم «أهل الحل والعقد» أو أهل الاجتهاد في مجال استنباط الأحكام الشرعية الجزئية فيما لا نص فيه قطعي الدلالة، وهم المجالس التشريعية في زماننا الحالي وإن اقتصرت دائرة اختصاصهم على النظر في الأمور الدنيوية ولا يدخل فيه اختصاص جماعة المحكمين إلا أن يكون من بينهم جماعة من أهل الاجتهاد وإن ضم إليهم غيرهم من أهل الاختصاص التشريعي، ومقتضى ذلك ضرورة مراعاة أوجه الخلاف بين المفاهيم السياسية الإسلامية ومقابلاتها في الفقه السياسي الغربي كمسألة تحديد نطاق الشورى، أو رد التنازع إلى الكتاب والسنة، وليس العمل برأي الأكثرية العددية ـ في أمور ذات طابع شرعي ـ كما هو في النظام الديمقراطي. فالأكثرية لا تستلزم الأحقية والإصابة في الحكم ولا هي بالتي تطمئن الأمة إلى رأيها، ولاسيما في هذا الزمان حيث يتكون «الأكثر» من حزب ينصر أفراده بعضهم بعضًا في الحق والباطل ويتواضعون على اتباع أقلهم لأكثرهم في خطئهم[1].

(١) السيد رشيد رضا، تفسير المنار، المرجع السابق، ج٥، ص١٥٥.

المبحث الثاني

مبدأ الفصل بين السلطات من منظور إسلامي

إن تقويم الباحث في وظيفة الحسبة على ذوي السلطان - أي على «السلطة التنفيذية» في الدولة - لمبدإ الفصل بين السلطات الذي جعلته معظم الدول الديمقراطية أساسًا تقيم عليه نظمها الدستورية، يرتكز بالدرجة الأولى على أن نظام الفصل بين السلطات كما يقول الدكتور الطماوي بحق: «ضمان للحرية ولشرعية الدولة، لأن وضع السلطات كافة في يد هيئة واحدة أو شخص واحد من شأنه أن يدفع أو يشجع هذه الهيئة أو الفرد على الاستبداد، بعكس توزيع السلطات فإنه يجعل من كل سلطة رقيبة وموازنة للسلطات الأخرى في ممارسة اختصاصاتها»[1].

ولا خلاف في أن الدولة الإسلامية قد عرفت هذه السلطات العامة الثلاث كوظائف متميزة وهي: «التشريع، والتنفيذ، والقضاء»، كما تعرفه الدولة الحديثة. إن الانفصال بين السلطة التشريعية في الإسلام وبين السلطة التنفيذية، ومعها السلطة القضائية - على تمتعها باستقلال لا يدانيه نظائرها في الدول كافة - مبني على طبيعة التشريع في الإسلام ذاته، حيث إن الله تعالى هو الشارع، فليس لأحد أو لسلطة ابتداع أحكام مبتدأة في الإسلام، وإنما «لأهل الاجتهاد» في الأمة استمداد الأحكام الشرعية من مصدريها: الكتاب والسنة، لتحقيق المصلحة ومقاصد الشرع - في مجال المعاملات أو ما يسمى بالعادات أو العاديات[2] - بما يلائم تغير ظروف الزمان والمكان، وليس ذلك للسلطة التنفيذية أو رئيسها، فهم منفذون لشرع الله وليسوا

(١) د. سليمان محمد الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٣٦٠.

(٢) ذلك أن المطلوب الشرعي كما يقول الشاطبي في الموافقات، ضربان: أحدهما ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق في الاكتساب وسائر المحولات الدنيوية التي هي طرق الحظوظ العاجلة كالعقود على اختلافها والتصاريف المالية على تنوعها. والثاني: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف من جهة توجهه إلى الواحد المعبود (انظر الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٧).

مشرعين، وإن كان للحكام دور تشريعي، فهو محدود، وهو يمارسه كمجتهد لا كحاكم إن استوفى شروط الاجتهاد وضمن جماعة المجتهدين، وتحديد هذا الدور المحدود ـ اختصاصًا وممارسة ـ من شأن الدستور.

وإذا كانت الدساتير العربية المعاصرة تكل التشريع إلى المجالس النيابية المنتخبة التي لا يشترط في أعضائها إلا قدرًا محدودًا من العلم فإن ذلك قد يصلح في مجال الأمور الدنيوية التي لا يطلب فيها من أعضاء هذه المجالس استنباط أحكام الشريعة من مصادرها، وإنما يكون موضوع الشورى فيها في أمور السياسة أو الاقتصاد أو الزراعة أو المال، أو غير ذلك مما ليس له طبيعة تشريعية لا يصلح لها إلا أهل القدرة على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها، هذه الأمور التي ذكرناها تحتاج إلى أهل تخصص متفرغ، وإلى أصحاب خبرة وعلم بالشئون العامة للأمة، بل قد يكون من بين أعضاء هذه المجالس من النساء أو غير المسلمين من يحسنها وتتحقق بمشاركته مصلحة للأمة وعزائم الأحكام، وإنها فرقة إسلامية.

أما إذا كان الأمر المعروض على البرلمان ـ أي أهل الحل والعقد، في عرف زماننا ـ في أمور دينية أو ذا طبيعة تشريعية، فذلك مرجعه إلى هيئة من أهل العلم والاجتهاد من بين أعضاء الهيئة التشريعية، إن توافر وجودهم، أو من بعضهم، ومن آخرين من بين العلماء المحققين في الأمة، أو من هيئة المجتهدين التي يختارها أهل العلم والفقهاء من بينهم ممن تضمهم هيئات ومجامع ومجالس متخصصة مثل مجمع البحوث الإسلامية، والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية. ولهيئة المجتهدين في الأمة استقلالها وحصانتها، وأن يرجع إليها عند التنازع لأنهم أقدر على رده إلى أصلي الإسلام: الكتاب والسنة، واستخراج الحكم الشرعي الذي تتبعه الأمة ويلزمه العمل به فهم من أولي الأمر التشريعيين الذين أوجب القرآن طاعتهم، بعد المشاورة الواجبة وإصدار الحكم أو الفتيا.

ويرى الدكتور الطماوي: «أن تُعْرَض التشريعات الجديدة وهي في مرحلة التحضير، على هيئة علماء منتقاة لتبدي رأيها فيها مقدمًا، بحيث تجعلها مطابقة

لمبادئ الإسلام في التشريع»[1]، ويكون الإسلام بذلك قد زود أمته بأقوى ضمان لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم، وحماية مصالح المجتمع، وقيمه الدستورية، من اتخاذ الحكام والمشرعين الوضعيين سلاح التشريع كأداة للطغيان وتمكين السلطات، بحيث تكون ممارسة أساليب القهر والإذلال من خلال قانون شرعي، وإن كان جائرًا ومخالفًا للدستور، ويكون في وسع الحاكم الجائر أن يعطي لاستبداده سندًا من الشرعية، والظلم والاستبداد بواسطة القوانين أخطر بكثير من الظلم والانحراف عن طريق مخالفة القوانين سواء كانت هذه القوانين عادلة أو ظالمة»[2].

ومن هنا فإن «مبدأ الفصل بين السلطات» في الإسلام على النحو الذي بسطناه، إضافةً إلى مبدإ الشرعية الإسلامية ـ بمعنى سيادة الشريعة ـ يكونان أكبر إسناد شرعي لوظيفة الحسبة على ذوي السلطان، لما يتضمنان من تقييد السلطة التنفيذية بمهمتها الدستورية، وهي التنفيذ لا التشريع، ومن غلق الباب أمام الحكام دون حق استصدار قوانين ظالمة على رقاب الناس وإذلال العباد تحت مظلة القانون.

وكلا المبدأين: الفصل بين السلطات، والشرعية ـ بمعنى سيادة القانون ـ واردان، أيضًا في الديمقراطية، وإن كان ورودهما في الإسلام دينًا ملزمًا، فكان لهما من منظور الحسبة دور أكبر بحيث يعتبر انتهاك الحاكم لهما من كبائر المنكرات التي تستوجب الحسبة عليه وإزالة الاعتداء. ومن أمثلة ذلك قرارات حاكم بإعلان حالة الطوارئ بدون مبرر دستوري أو مدها، ضامنًا موافقة المجلس التشريعي لما رتب فيه من أغلبية جاءت عن انتخابات غير حقيقية.

ويرى بعض الفقهاء في موقف الإسلام من مبدإ الفصل بين السلطات أن نظام الخلافة ـ طبقًا للصورة التي رسمها الفقهاء ـ لا يأخذ بمبدإ الفصل بين السلطات، خلافًا للأنظمة الدستورية الغربية، اللهم إلا إذا استثنينا النظام السويسري لأنه صورة من صور النظام المجلسي. «فالخليفة هو صاحب السلطات الثلاث: التشريعية،

---

(١) د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص ٣١٥.

(٢) د. توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، مرجع سابق، ص١٤.

والتنفيذية والقضائية، أي أنه يجوز أن يجمع بينها جميعًا، كما يجوز له أن يفوضها إلى غيره»[1].

ويرى صاحب هذا الرأي في المقابل «أن الوازع الديني - في صدر الإسلام - كان خير ضمانة من ضمانات الحريات ضد نزعات إساءة استعمال السلطة التي تلعب بالرؤوس كما تلعب بها نشوة الخمر».

وقد رجح لدينا الرأي القائل بأن الإسلام قد عرف هذا المبدأ بحكم طبيعة التشريع في الإسلام وهو ما عبر عنه الفقهاء بأن «الإمام منفذ لما شرعه الرسول»[2]، وليس بمشرع. حتى مع مراعاة الفارق الاصطلاحي الذي ذكره الأستاذ محمد المبارك وهو صحيح؛ لأن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، كانا إذا لم يجدا نصًّا في الكتاب، أو حكمًا في السنة، استشارا الصحابة في الأمر وعملا بما استقر عليه اجتهادهم، وكانا يشاركان في الشورى والاجتهاد بصفتهما من أهل الاجتهاد لا بصفة الرئاسة أو الخلافة.

ونحن نلتقي مع أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي فيما خلص إليه من رأي بخصوص هذا المبدإ حيث يقول: «يجب ألا تفوتنا ملاحظة أنه إذا تبين - نظرًا لتغير ظروف البيئة عما كانت عليه في صدر الإسلام - أن المصلحة تقضي بالأخذ بهذا المبدإ (مبدإ الفصل بين السلطات) وجب الأخذ به، فإذا كان الإسلام لم يقرر فرضه فهو لم يقرر رفضه»[3]. وهو يؤكد في موضع آخر من كتابه وجوب ذلك في الوقت الذي يقرر فيه عدم جدوى مبدإ «سيادة الأمة» في تحقيق مقصوده: «إن مبدأ سيادة

(1) ابن خلدون، مقدمة، ج٢، ص٥٤٧.

(2) محمد المبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية»، مرجع سابق، ص٣٨، ٣٩، حيث يقول: «وإن كان التنفيذ بعرف سلفنا يشمل ما يسمى بعرفنا تشريعًا، كما لو منع الحاكم نوعًا من الأعمال والتصرفات المباحة أو قيدها لمفسدة تنشأ عنها تطبيقًا لقاعدة شرعية، أو وضع ضوابط لتحديد الأجور - مثلًا - منعًا للجور، فهذا وأمثاله في نظر الفقهاء المتقدمين لا يسمى تشريعًا، وإنما هو تنفيذ، وهو في اصطلاحنا القانوني الحديث تشريع. فينبغي الانتباه لهذا الاختلاف في الاصطلاح ليمكن الاتفاق على الحقائق والمعاني».

(3) د. عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ط ٤، ص ٢٣٨.

الأمة لا يكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأن ذلك المبدإ أن يهدف إلى وضع قيود أو حدود على سلطات السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية، فليس ذلك الهدف من النتائج المترتبة على هذا المبدإ. ولكن المبادئ والأنظمة التي تهدف إلى كفالة الحرية ومنع استبداد الحكام إنما هي (أو بعبارة أصح: نجد على رأسها) مبدأ الفصل بين السلطات»[1].

وهذا ما نراه ونحن نعوِّل على أهمية هذا المبدإ في تعزيز وظيفة الحسبة على ذوي السلطان ومساندتها في تحقيق مقصودها (وهو كفالة الحريات ومنع استبداد الحكام) وذلك يجعل وظيفة التشريع مهمة المجتهدين في الأمة ممثلين لها في ذلك الاختصاص. «فالخليفة ليس له حق في التدخل في التشريع، لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين من ذوي الاختصاص والاجتهاد بالتعاون مع المجلس التشريعي خاصة كفرض عين، أي مجموع الأمة كفرض كفاية، وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة فلها وحدها دون حكامها ـ حتى لو كانوا خلفاء ـ أي حاكمين، بضمان حق التعبير عن مقاصد القرآن والسنة النبوية وما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، وأن القرآن والسنة لهما في التشريع الإسلامي صفة دستورية، بمعنى أن الإجماع أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما. إن الأمة الإسلامية تملك سلطة التشريع بطريق الإجماع. أما ولي الأمر ـ وهو الحاكم ـ فلا يملك من هذه السلطة شيئًا. وإن اعتبار إجماع الأمة مصدرًا للتشريع الإسلامي هو نواة المبدإ الحديث الذي يجعل إرادة الأمة مصدر السلطات، والذي يعبر عنه بمبدإ «سيادة الأمة» في النظم العصرية»[2].

وهي سيادة مقيدة في الإسلام بمبدإ الشرعية الإسلامية، مطلقة في الفكر السياسي الغربي ـ الليبرالي ـ فالسلطة في الإسلام لا تكون مشروعة بذاتها أو نظرًا لمصدرها، ويكون الإسلام بذلك المفهوم الدستوري الإسلامي قد حال دون خطر الاستئثار بالسلطة المطلقة ـ تشريعية كانت أو تنفيذية ـ لأن من شأنها أن تؤدي إلى الاستبداد

---

(١) المرجع السابق: ص ٧.

(٢) د.عبد الرزاق السنهوري، انظر فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص ٦٦ ـ ٦٩.

وتنتهي إلى اعتبار إرادة الشعب مقدسة، إطلاقًا وهذا مكمن خطر، «نجده فعلًا من جانب بعض الهيئات النيابية، أو بعض الشخصيات المنتخبة من الأمة ـ من رؤساء حاكمين ـ بدعوى نظرية الحق الإلهي»[1] المرفوضة من منظور الإسلام كما هي مرفوضة في الديمقراطية الحقيقية.

(١) د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ط٤، ص١٨٠ ـ ١٨٣. حيث يقول: «فإننا نجد فعلًا استبدادًا من جانب بعض الهيئات النيابية ـ في النظام الديمقراطي ـ أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذي يحكم، ومعلوم أن النزعة الغريبة لدى الأغلبية كثيرًا ما تنتهي بأصحابها إلى القيام بأعمال استبدادية ضد خصوم الحزب، ثم إن الحكومة الشعبية ـ كما يقرر العميد دوجي ـ هي أكثر الحكومات ميلًا إلى الاعتقاد بأن سلطانها يجب أن يكون مطلقًا، ولذلك فإنه 'يجدر بنا ـ كما يقول ـ الحيطة من استبدادها واتخاذ أقوى الضمانات لدرء ذلك الاستبداد». (انظر دوجي، مطول القانون الدستوري، ج١، ط٣، ص٥٧١).

المبحث الثالث

أثر انهيار مبدإ الفصل بين السلطات على نظامي الحكم والحسبة

ومهما اختلف الفقهاء حول موقف النظام الإسلامي من مبدإ الفصل بين السلطات على النحو الذي وضحناه آنفًا، ورجحنا فيه أن النظام في الحكم الإسلامي عرف هذا المبدأ نظريًّا وعمليًّا، وإنه من أصول الحكم في الشريعة الإسلامية قبل أن يعرفه الفقه الأوروبي بعدة قرون فإنه يعتبر مبدأ دستوريًّا، بل هو ـ كما قال الدكتور عبد الحميد متولي ـ[1] على رأس المبادئ الدستورية التي تهدف إلى كفالة الحرية ومنع استبداد الحكام. وإن الوازع عند خلفاء صدر الإسلام كأبي بكر وعمر، كان خير ضمانة من ضمانات الحريات ضد نزعات إساءة استعمال السلطة والاستبداد (موضوع الاحتساب في بحثنا)، «ولكن ذلك الوازع الديني العميق قد ضعف فيما بعد زمان الخلفاء الراشدين، وانقلبت الخلافة ـ كما يقول ابن خلدون ـ إلى ملك عضوض منذ عهد خلافة معاوية ولذلك أصبحنا نرى من بعض الحكام والولاة بعض مظاهر سوء استعمال السلطات مما وصل بهم حتى حد الاستبداد والطغيان.. فإن المصلحة تقضي بوجوب الأخذ بهذا المبدإ»[2].

وكان الوازع الديني هو ـ كما يفهم من كلام الدكتور متولي ـ فيه ضمان السلامة إلى حد كبير. ولعل القول بحاجة الحكم الصالح إلى العنصرين معًا، يكون أقرب إلى الصواب فإن نظام الفصل بين السلطات وإن تحقق نظريًّا فإن تحققه العملي الواقعي لا يتم في غيبة هذا الوازع الديني ولذلك عَدَّه الدكتور السنهوري حجر الزاوية ـ على حد تعبيره ـ في النظم الدستورية الحديثة، كما عَدَّه أساس نظام الحكم الإسلامي[3].

ومفهوم النظام الديمقراطي الحقيقي العملي أو النظري دون وازع ديني مانع من

---

(١) د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص١٨٠.

(٢) المرجع السابق: ص١٨١، ٢٣٧، ٢٣٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق ج٢، ص ٥٣٨، ٥٤٧، ٥٤٨. د. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص ٦٤، ٦٥.

الانحراف الذي وجدناه في الواقع المعيش لا يمنع من قيام خلل في أبنية الحكم ومؤسسات الدولة، ويفقدها ميزة توزيع الاختصاصات بحق، وتعاون السلطات في أداء أمانات الحكم وتحقيق العدل في الرعية بصدق، ليحل محلها استبداد السلطة التنفيذية أو الهيئات النيابية، وقد نرى تحول نظام الحكم نتيجة لهذا الخلل الدستوري إلى ما هو مخالف وبعيد عن الديمقراطية النيابية الحقيقية إلى ما يشبه النظم الدكتاتورية التي تتنكر لمبدإ الفصل بين السلطات وتضع السلطات كافة في يد الحاكم، الأمر الذي يشجع الحاكم على الاستبداد والطغيان، ويسلب الشعب حقه الطبيعي والشرعي في الرقابة على السلطة التنفيذية أو الحسبة على ذوي السلطان بسبب خنق الحريات وسلب حقوق الأفراد والجماعات واتباع سياسة القهر والتخويف بكل تداعياتها المعروفة وعلى رأسها منكر التعذيب أو امتهان كرامة الإنسان، وإضعاف الرأي العام، ومحاولات القضاء على المعارضة المنظمة النزيهة، والنيل من سلطات القضاء والمساس باستقلاله وعدم تنفيذ أحكامه ومحاولة اختراقه.

ويكون عادة من نتائج هذا الخلل الدستوري المدمر لنظام الحكم وللمبادئ الدستورية احتواء السلطة التشريعية أو اختراقها، وتسخير الأغلبية البرلمانية للحزب الحاكم في استصدار قوانين استثنائية مخالفة للشرعية ـ إسلامية، ووضعية على حد سواء ـ لتوسيع سلطات الحاكم على حساب المحكومين، ولإعطاء الاستبداد صورة قانونية هي أخطر منه عن طريق مخالفة القانون، ولحماية أمن السلطة من غضب الشعب ورفض الجور والفساد اللذين يتلازمان دائمًا بحكم طبيعة الأشياء، لا سيما إذا تحالف أهل الثروة والجاه مع أهل السلطة وأصحاب القرار، وهو ما يحدث عادة في دول العالم الثالث التي تعاني شعوبها من الجوع والخوف، أي من ذل الحاجة وذل الاستعباد، وهما أخطر منكرات ذوي السلطان من منظور الإسلام والعالم الحر الذي يشهد في هذه الحقبة أعتى ريح هبت عليه منذ قرن؛ لإقرار حقوق الإنسان، وإزاحة ما يعترضها من عوائق داخلية أو خارجية، ولإحداث تغييرات سياسية في أنظمة الحكم الاستبدادية لصالح حقوق الإنسان وحرياته.

وهذا الانهيار الذي يصيب نظام الفصل بين السلطات كفعل الخلايا السرطانية

التي تنتشر في جسم الإنسان المصاب، وكفعل فيروس الإيدز الذي يفقد الجسم مناعته؛ بحكم تداعياته المدمرة التي تحوِّل أي نظام حكم ديمقراطي - وإن أخذ بالتعددية السياسية، وبحكم المؤسسات، أو سمح بهامش محدود من حرية الصحافة، دون سائر الحريات العامة الدستورية - إلى نظام حكم شمولي رأسمالي استبدادي يخفي وجهه القبيح خلف قناع الديمقراطية الزائفة، الأمر الذي يجعل عملية التغيير الاحتسابية ليست سهلة إن لم تكن متعذرة، وإن كان يؤدي إلى انهيار نظام الحكم عاجلًا أو آجلًا، ويجلب معه أخلاقيات الاستبداد التي تفسد قيم المجتمع وسلوكيات الأفراد، كما يؤدي إلى تصدع نظام الحسبة على ذوي السلطان والحيلولة دون بلوغ مقصوده الشرعي والدستوري من مقاومة جور الحكومات وعزل الحكام المستبدين.

ولا تكاد الشعوب تطبق من مراتب الحسبة سوى مرتبتي التغيير باللسان، أو بالقلب - وذلك أضعف الإيمان - وتظل نتائج الاستبداد والقهر وسياسة التخويف والقمع غير محسوبة؛ لأن شدة الضغط تولد الانفجار ويظل التغيير رغم ذلك كله مسئولية الشعوب المقهورة في الإسلام، وفي غيره، ذلك أن الأمة هي الحافظة للشرع، كما يقول ابن تيمية[1]. وليس هو الإمام، «وإذا كان ما يقصد بالديمقراطية هو إقامة نظام حكم نيابي يضمن رقابة الشعب على الحكومة - وهي وظيفة الحسبة على ذوي السلطان موضوع بحثنا - ويضمن للأفراد حرياتهم وحقوقهم في ظل مبدإ الشرعية والعدالة القضائية المستقلة، فالمطالبة بهذه الحريات والحقوق واجب إسلامي لا يمكن أن يعارضه داعية للإسلام. إن ضمان حقوق الأفراد والشعوب هو جزء لا يتجزأ من نظم الإسلام، ومبادئه وشريعته»[2]، كما هو الحال في النظام الديمقراطي الحقيقي، ولذلك كانت مهمة الرسول ﷺ وضع الأغلال عن المقهورين والآصار التي كانت عليهم لقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧). وذلك حتى تتحقق للآدمي الكرامة التي جعلها الإسلام أصلا لكل آدمي، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠).

(١) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص٤١٥، ص٤١٦.
(٢) د.توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، مرجع سابق، ص١١٧.

والإصر الثقل الذي يأصر صاحبه أي يحبسه من الحراك لثقله، وقد فسرها الزمخشري وابن كثير وغيرهما بأنها شدة أحكام التوراة، ولانرى قصر تفسيرها على ذلك، وإنما الأولى عموم اللفظ وعدم التخصيص بلا مخصص. ولا خلاف في أن الرسالة نزلت على أمة من ضعفاء الناس استرقهم الأقوياء واستعبدهم سادتهم فكان من مقاصدها إنهاء الرق والاستعباد، وإقرار مبدإ المساواة بين الناس قويهم وضعيفهم، حاكمهم ومحكومهم، وإطلاق الحريات واحترام حقوق الفرد. فهي عندنا مفسرة بما نص عليه القرآن في شأنها من مبادئ الشورى والعدل والمساواة وغيرها. وهي كلها من أصول الإسلام ومبادئه الدستورية.

وقد اشتملت الآية نفسها على ثلاثة أصول يظاهر بعضها بعضًا، صدرها الله بواجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ووظيفة الحسبة على ذوي السلطان داخلة فيه أو فرع عنه، وجعل أوسطها مراعاة الحلال والحرمة، فإحلال الطيبات بإطلاق، وتحريم الخبائث يندرج في معنى النهي عن المنكر، كما أن إحلال الطيبات يندرج في الأمر بالمعروف؛ لأن تحريم الطيبات مما نهى الله عنه[1].

وثالث هذه الأصول العامة الثابتة هو ما ذكرنا في تفسير «وضع الآصار والأغلال عن الناس»، ولا نرى إصرًا ولا غلًا يوضع على الإنسان أبغض عند الله والناس، ولا أشد فتكًا بالفرد والمجتمع والدولة من ظلم الراعي لرعيته، وسومهم سوء العذاب بغير حق ولإهدار آدميتهم وانتهاك حقوقهم الأساسية وحرياتهم العامة، أو عدوانه على أي من المبادئ الدستورية التي جاء بها الإسلام لتقوم عليها أنظمة الحكم والحسبة وغيرها، فتستقيم أمور الدين والدنيا، وتتحقق مصالح العباد وتدرأ المفاسد. وإنما جعلها الإسلام من حقوق الله تعظيمًا لشأنها، وتخويفًا للناس من العدوان عليها، أو التفريط في النهي عنها أو اليأس من إزالتها، وتلك هي وظيفة الحسبة على ذوي السلطان والجاه.

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٨. وانظر: د. حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، ط دار الفكر بالخرطوم، ص١٢. حيث يقول: «والشريعة تقرر أيضًا معنى الواجب الكفائي: أنه إذا ضيع الناس مصالح الأمة، غدا كل منهم مسئولًا، فالمسئولية لا تنحصر في العلماء ولا الرؤساء دون غيرهم مهما باءوا منها بأقدار أكبر».

وقد جعل الإسلام دم المسلم وماله وعرضه أعظم حرمة عند الله من حرمة بيته الحرام، الذي جعله مثابة للناس وأمنًا، كما ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ: أنه قال وهو ينظر إلى الكعبة نظرة وداع قبل الشروع في رحلة الهجرة من مكة إلى المدينة: «ما أطيب ريحك، ما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده، لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك: ماله ودمه، وإن نظن به إلا خيرا»[1]، وتلك قولة عمر التي وعاها الزمن إعلانًا لحقوق الإنسان وحرياته وكرامته: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟!»[2]، وقولته للولاة والناس في موسم الحج: «ألا وإني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين. ولكن بعثتكم أئمة الهدى، يهتدى بكم، فأدوا للمسلمين حقوقهم، ولا تضربوهم فتذلوهم... ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم ولا تجهلوا عليهم...»[3].

هذه الانهيارات التي ذكرناها في تداعياتها المدمرة نتيجةٌ لما حذر الإسلام منه من تجميع وطغيان الحاكمين وذوي الجاه المفسدين. وهو أساس نظام الفصل بين السلطات في الإسلام وحجر الزاوية في النظم الدستورية الحديثة، وتعيش أكثر الدول المتخلفة هذه الانهيارات التي تعوق تقدمها وتوسع الفجوة بينها وبين الدول المتقدمة بسبب أنظمة حكم استبداديه جُمِعت السلطات فيها في يد حاكم مستبد، اصطنعت لنفسها واستمرت في تسلطها نظام الحزب الواحد الحاكم بأغلبية برلمانية زائفة هي في حقيقتها جزء من السلطة، ولا تمثل الشعب ولا تعبر عن رأيه أو إرادته بل هي من أدوات شل حريته وإرادته تحت عباءة الدستور والقانون من الناحية النظرية لا العلمية، وهي ما يعبر عنه بظاهرة احتكار السلطة خلافًا لمفهوم التعددية السياسية،

---

(١) وفي معناه: ما رواه عبد الرحمن بن أبي بكر، عن أبيه ذكر النبي ﷺ قعد على بعيره وأمسك إنسان بخطامه أو بزمامه، «قال: أي يوم هذا؟ فسكتنا، حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه؛ قال: أليس يوم النحر قلنا بلى. قال فأي شهر هذا؟ فسكتنا، حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه فقال: أليس بذي الحجة؟ قلنا بلى؛ قال: فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ليبلغ الشاهد الغائب فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه» (٦٧ صحيح البخاري ١/ ٣٧).

(٢) د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سابق، ط٢، ص١٠٨.

(٣) المرجع السابق: ص١٠٩.

وأساس هذا الظل وهذه الانهيارات يكمن خلف ظاهرة تغول السلطات بعضها على بعض، وتجميعها في يد الحاكم، وتتمثل في مثل غش الراعي رعيته، وتزييف إرادتها، وعدم النصح لها والكذب عليها وهذه من كبرى منكرات الرعاة والولاة التي تستوجب الحسبة على ذوي السلطان بقصد إزالتها ومنعها، وهي مما تحول مبادئ الحكم في الإسلام دون وقوعها، ولا تقرها إن وقعت وتستوجب إزالتها، وقد جاء في حديث رسول الله ﷺ: «من غشنا فليس منا»[1]، ونجده في خطبة أبي بكر رضي الله عنه في الأمة إثر توليته، في قوله فيها «الصدق أمانة والكذب خيانة»، وفي قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ (النساء: ٥٨)، فإن هم أدوها استحقوا ما أوجبه الله على رعيته من طاعة أولي الأمر، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ (النساء: ٥٩).

---

(١) ١٠١ صحيح مسلم ١/ ٩٩. وورد في باب من غش رعيته ولم ينصح لهم، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة» (١٤٢ صحيح مسلم ١/ ١٢٥).

المبحث الرابع

موقف الأنظمة السياسية من مبدإ الفصل بين السلطات

تجعل معظم الدول الديمقراطية الحديثة مبدأ الفصل بين السلطات الأساس الذي تقيم عليه نظمها الدستورية، وتحدد به العلاقة بين هذه السلطات، وقد وقفت الأنظمة السياسية[1] في دول العالم من هذا المبدإ مواقف متباينة على النحو التالي:

أولا: دول تنكرت لهذا المبدإ أخلاقيًّا، وأخذت بفكرة اندماج السلطات، وهذه الدول قلة، وهي من فئتين: فئة الدول الدكتاتورية، وفئة الدول التي تطبق نظام حكومة الجمعية وهي من الأنظمة الديمقراطية الحديثة بخلاف الفئة الأولى وهي الأنظمة الدكتاتورية الماركسية أو الاشتراكية الشيوعية، أو الدكتاتورية الرأسمالية الأخرى المعروفة في البلاد الغربية وهي أنظمة غير شرعية. وقد اتبعتها دول عربية إسلامية وذاقت شعوبها منها الأمرين.

ثانيًا: دول طبقت قاعدة الفصل الشديد بين السلطات، وهي الدول التي تأخذ بالنظام السياسي الرئاسي، وأشهر مثل لها الولايات المتحدة الأمريكية، ويميزه رجحان كفة رئيس السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية) في ميزان السلطان، أي أنه أقوى من السلطة التشريعية (البرلمان) وهو الذي يرسم سياسة الحكم، والوزراء مسئولون أمامه. لا أمام البرلمان، فهو الذي يعينهم ويعزلهم ويوجههم. وهم بمثابة سكرتارية له.

ثالثًا: أما معظم دول العالم النيابية فقد أخذت بنظام فصل السلطات العامة مع التعاون بين هذه السلطات. وهذا النظام هو المشهور باسم «النظام النيابي البرلماني»، والذي تتزعمه إنجلترا وتعتبر أسبقها للوجود، وتطبقه على وجهه الصحيح.

---

(١) نقصد بالأنظمة السياسية أنظمة الحكم المختلفة المعاصرة ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ أنظمة الديمقراطيات الغربية.

٢ ـ الأنظمة الشيوعية المازكسية، وتشمل نظام الاتحاد السوفيتي، والديمقراطيات الشعبية.

٣ ـ الأنظمة الدكتاتورية: وهي تشمل الأنظمة الماركسية، وأنظمة دكتاتورية أخرى تجدها في البلاد الغربية وإن كانت غير شيوعية المذهب، كما تجدها في كثير من دول العالم الثالث مثل الدكتاتوريات العسكرية أو الدكتاتوريات البرلمانية ذات الصيغة الديمقراطية، وذات تعددية سياسية صورية.

المبحث الخامس

تأثير مبدإ الفصل بين السلطات في موقف الدول الدكتاتورية من الحسبة على ذوي السلطان

النظام السياسي للدول الدكتاتورية أيـًّا كان نوعه لا يعرف مبدأ سيادة القانون، ولا يلتزم بالشرعية، ويهدر الحقوق والحريات، وتندمج فيه السلطات في يد الحاكم الفرد المستبد، ويكون فيها الباب مفتوحًا للحاكمين لإصدار القوانين التي توسع نفوذهم، وتقنن طغيانهم، وتطلق أيديهم بالجور والاستبداد والفساد في الشعوب، وتغيب فيها مبادئ الشورى والمساواة والعدل ومساءلة الحاكم.

ومن ثم فإن عمل الحسبة الرقابي على السلطة التنفيذية يتعذر تمامًا في غيبة هذه المبادئ الدستورية الأساسية التي يقوم عليها كل حكم صالح، فهي إن غابت فإن الحكم بالضرورة يصبح حكمًا استبداديًّا جائرًا. ولا تجد الشعوب المقهورة وسيلة للتغيير الاحتسابي إلا أسلوب الثورات الشعبية ما وجدت إلى ذلك سبيلًا، كالذي حدث في الصين وفي رومانيا وفي غيرها بآخرة.

وموقف النظام الإسلامي من هذه النظم السياسية الاستبدادية هو بلا خلاف موقف الإنكار المبدئي، حيث لا يعد نظامًا سياسيًّا إسلاميًّا ـ وبصرف النظر عن أي اسم يوصف به ولو كان الخلافة ـ إلا ما كان ملتزمًا بالشريعة، أي قائمًا على الشورى والعدل والمساواة وعلى احترام حقوق الإنسان وحرياته، مقررًا لمبدإ مسئولية الحكام والحسبة عليهم فيما يظهر من منكراتهم أو اعتداءاتهم على حقوق الله، وكذلك الحال بالنسبة لموقف أنظمة الحكم الديمقراطية المعادية للأنظمة السياسية الاستبدادية؛ لمخالفتها للقواعد الأساسية الديمقراطية التي تعرف بأنها حكم الشعب بالشعب ومن أجل الشعب، وأن السيادة فيها للأمة لا للحاكم أو للسلطة التنفيذية، وسيادة القانون هي مظهر الدولة، واحترام حقوق الإنسان هي أساس الحكم، ورئيس الدولة مجرد مركز أو سلطة شرف ـ أي سلطة غير فعلية ـ ويميزه رجحان كفة الجمعية النيابية

(البرلمان) في ميزان السلطة. وكذلك الشأن في الأنظمة الماركسية (نظام الاتحاد السوفيتي والديمقراطيات الشعبية) فنظامها النيابي يعد (في النظرية الماركسية) صورة من صور نظام حكومة الجمعية النيابية، على أن للحزب الشيوعي (وبخاصة لجنته المركزية) مركزًا ممتازًا[1]، وإن كان نظام حكومة الجمعية هو أحد صور أنظمة الحكم الديمقراطية النيابية الثلاثة: نظام حكومة الجمعية النيابية أو النظام المجلسي، والنظام الرئاسي، والنظام البرلماني.

---

(١) د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ط٤، ص ١٧٦، حيث يقول: «في النظام الديمقراطي المباشر يقوم «الشعب ذاته»، أو بعبارة أدق «جمعية الشعب المكونة من جميع المواطنين الذين يتمتعون بالحقوق السياسية»، بإدارة شئون الدولة أي بالتصويت على القوانين وانتخاب رجال السلطة التنفيذية ورجال القضاء، كما هو الشأن في بعض الولايات السويسرية. ففي الديمقراطية المباشرة لا يوجد برلمان أو مجلس أمة منتخب يضع القوانين، فلا يوجد نواب، وإنما المواطن ـ الذي يتمتع بالحقوق السياسية ـ يعد بمثابة ناخب ونائب في الوقت ذاته».

المبحث السادس

نطاق الحسبة على ذوي السلطان في الديمقراطيات

إن الحسبة على ذوي السلطان كما أنها تتضمن الحسبة على السلطة التنفيذية، فإنها تتضمن كذلك الحسبة على أعضاء السلطة التشريعية المنتخب أعضاؤها من الأمة انتخابًا حرًّا نزيهًا، كما هو مفروض وإن خالف الواقع ذلك في كثير من دول المنطقة. ذلك أن أعضاء السلطة التنفيذية هم أولو الأمر «المنفذون»، أو «السلطويون»، وأن أعضاء السلطة التشريعية هم أولو الأمر «التشريعيون»، وهم المنصوبون من قبل الدستور للحسبة على السلطة التنفيذية وللأمة من منظور الإسلام حق الحسبة على هؤلاء. وقد يظهر ذلك واضحًا في النظام الديمقراطي المباشر وشبه المباشر. وذلك في مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة[1]، مثل: حق الاعتراض الشعبي، أي حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صدر من الهيئة التشريعية فعلًا ـ كقانون الطوارئ مثلًا ـ في بحر مدة معينة من تاريخ نشره. وحق الناخبين في إقالة النائب المنتخب قبل وأثناء مدته النيابية القانونية، إذا تغير حاله، وجواز ذلك لعدد معين من الناخبين يحدده الدستور، وحق عدد معين من الناخبين في طلب حل المجلس النيابي بأسره، وعندئذ يعرض الأمر على الشعب للاستفتاء، فإذا وافق على هذا الأمر، انحل المجلس القائم، وأجريت انتخابات جديدة لمجلس جديد. كما أن للناخبين حق عزل رئيس الجمهورية.

وقد أعطت بعض الدساتير الشعب هذا الحق في حدود معينة، فإذا طلب عدد من الناخبين عزل رئيس الجمهورية عرض الأمر على الشعب في استفتاء عام يتقرر فيه مصير رئيس الجمهورية[2]. وهكذا تمكن الشعب في بعض الدساتير الديمقراطية ـ التي تأخذ

---

(١) د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، ١٩٨٨، ص١٦٨ ـ ١٧٣، وانظر مجموعة رسائل في الأنظمة الدستورية والإدارية، الرسالة الأولى، ص١٠٣.

(٢) ولا شك في أن هذه الصور الدستورية لعزل الحاكم عند المقتضى ينتفي معها محظور وقوع الفتنة عند اقتضاء التغيير، بشهر السلاح الذي طالما وقف عنده الفقه السياسي الإسلامي في القديم وحمل

ببعض مظاهر النظام شبه المباشر أو المباشر، وفق ضوابط قانونية ـ من ممارسة وظيفة الحسبة على الرئيس الأعلى للدولة إذا تغير حاله واقتضى ذلك عزله وانتخاب غيره.

ونجد مثل هذا النظام في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول الديمقراطية النيابية العريقة، التي تطبق الديمقراطية بحق ويقترب هذا النظام من الحسبة على ذوي السلطان في التصور الإسلامي حيث جعلها ـ من وجه ـ فرض عين على والي الحسبة، ويقابله في النظام النيابي الديمقراطي (البرلمان المنتخب من مجلس واحد أو مجلسين) الذي خوله الدستور حق أو واجب الحسبة على السلطة التنفيذية، وهو المسمى «الواجب الرقابي» الذي يحيط بها. بل إن الحق التشريعي الذي خول لها كذلك واختصت به هو مما يؤدي دورًا رقابيًا أو احتسابيًا، عن طريق ممارسة حق التعديل التشريعي الذي يتضمن بعضه إزالة منكر أو منع جور يقع على الأمة أو فساد يحيق بها من ذوي السلطان والجاه على السواء أو أولي الأمر بصفة عامة. ويكون نواب الأمة بذلك أو الهيئة الرقابية منصوبة للحسبة على السلطة التنفيذية بنص الدستور، وتكون البديل العصري لوالي الحسبة ويكون واجب الحسبة في حقها فرض عين.

كما جعلها ـ من وجه آخر ـ فرض كفاية على الأمة فأوجبها على آحاد الناس ـ وهم الناخبون ـ يمارسونها في حدود الاستطاعة والقانون، وهذا وجه اقتراب ذي بال من النظام الديمقراطي شبه المباشر لما عليه واجب الحسبة في الإسلام أن أجاز للناخبين حق عزل الحاكم عند المقتضى أو عزل رئيس الحكومة.

وتأسيسًا على ذلك فإننا ننادي ـ من منظور بحثنا ـ بالأخذ بهذه المزايا الاحتسابية الشعبية على ذوي السلطان التي عرفها النظام الديمقراطي شبه المباشر وتجد فيها حلًّا دستوريًّا وسلميًّا عن طريق ما اهتدت إليه من وسائل وآليات احتسابية تحقق مقصود الحسبة في الإسلام، من تغيير المنكر ومنع ما يظهر من جور الحاكم من

الفقهاء على تطبيق قاعدة «الضرر لا يزال بمثله»، أو «ارتكاب أخف الضررين»، إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع، فذهب جمهور أهل السنة إلى الصبر على الإمام الجائر وإن خيفت الفتنة، وهي منفية في التغير السلمي في زماننا.(د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص ١٧٤).

اعتداء على القيم الدستورية، أو انتهاك للحقوق والحريات إذا ظهر من ذوي السلطان دون مخاوف التغيير التي طالما أقلقت فقهاءنا الأسبقين، كخوف وقوع فتنة ضررها أكبر من الضرر المقصود منعه أو إزالته عندما يترك التغيير باليد للرعية. أما إذا اشتمل الدستور والقانون على طرائق سليمة قانونية للتغيير بدلًا من التغيير باليد أي شهر سلاح فإن الأخذ بها يكون من باب الحكمة واستقرار الأمن القومي التي هي ضالة المؤمن، إن وجدها فهو أحق الناس بها، وأمثلة ذلك كثيرة لا سيما ما وقع بآخرة في دول الكتلة الشرقية في أوروبا، وعن طريقه حدث التغيير الجذري في بولندا وألمانيا الشرقية وتشيكوسلوفاكيا وغيرها، إذ نجحت شعوبها في إسقاط أنظمة حكم استبدادية، وعزل حكام من أهل الجور والفساد، وإقامة أنظمة ديمقراطية، وحكام اختارتهم شعوبهم بعد انقضاء بضعة عقود على هذه الأنظمة ورموزها وطول معاناة الشعوب من حكامها الطغاة وأنظمتهم الدكتاتورية هذه حتى هبت ثائرة على القهر والطغيان، ونجحت في إحداث التغيير الذي طالما تاقت إليه وتحول من مرتبة التغيير بالقلب إلى التغيير باليد دون شهر سلاح في أكثرها، خلا ما حدث في ذلك في رومانيا فقد كان تغييرا شعبيًا دمويًا لعزل الطاغوت الحاكم وإسقاط نظام حكمه الجائر الفاسد، حيث لم يجد الشعب الروماني وسيلة أخرى للتغيير، وقد دفع ثمنًا لحريته وللخلاص من ذلك القهر ثمانين ألف شهيد من شهداء الحرية، وجرح ثلاثمائة وخمسون ألف مواطن، وحصل الشعب على حريته وأعدم الطاغوت الحاكم في عام الحرية والتغير وانتصار إرادة الشعوب على الحكام الطغاة.

فنحن نرى في هذا النظام صورة نظامية مقبولة لممارسة الأمة واجبها في الحسبة على الحكام وفي عزل من ترى المصلحة ودفع المفسدة في عزله من أولي الأمر التنفيذيين أو التشريعيين على السواء. وهو حق إسلامي ثابت لآحاد الرعية ولوالي الحسبة كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل. ومن هذا القبيل ما سبقت الإشارة إليه من ضرورة الأخذ بمبدإ الفصل بين القواعد الأساسية التي تنظم سلطات الدولة وتحول دون تجمع سلطات الدولة في يد واحدة بما يؤدي إلى الاستبداد وانتهاك حقوق الإنسان، ولأن فيه ضمانًا لمبدإ الشرعية كذلك.

الباب الثالث

الحسبة والأنظمة السياسية المعاصرة

الفصل الأول: المقصود الاحتسابي للأنظمة السياسية الديمقراطية.

الفصل الثاني: الحسبة في نظام الجمهورية الرئاسي.

الفصل الثالث: الحسبة في النظام السياسي النيابي (البرلماني).

الفصل الرابع: تقويم نظام الحسبة.

الفصل الأول
المقصود الاحتسابي للأنظمة السياسية الديمقراطية

المبحث الأول
ماهية الديمقراطية والدستور

لما كانت الديمقراطية بتياريها السياسي والاجتماعي ترمي إلى تطبيق الحرية والمساواة على الصعيدين السياسي والاجتماعي، فإن الحكومة الديمقراطية يكون غرضها الأدبي وضع النظام المحقق لحرية الأفراد السياسية والاجتماعية.

وقد استلزم ضمان هذه الحقوق والحريات وجود دستور أو ما يسمى «القانون النظامي أو الأساسي»، ويقصد به ـ بالمعنى الموضوعي ـ مجموع القواعد الأساسية في الدولة التي تحدد شكل الدولة، كما يقصد به ـ بالمعنى الشكلي ـ تلك الوثيقة المتضمنة للقواعد الأساسية في الدولة والتي يتم وضعها وتعديلها بطرق خاصة أسمى وأكثر ثباتًا من القوانين العادية[1].

ويستلفت النظر أن النبي ﷺ عندما أقام إثر هجرته إلى المدينة أول دولة إسلامية، وكان هو رئيسها وحاكمها؛ بادر إلى كتابة الوثيقة المعروفة «بدستور المدينة»، التي أقام الدولة الناشئة على أساس مبادئها، فكان أسبق الدساتير ـ كما عرفها فقهاء القانون الدستوري في وقت مبكر ـ بحيث لم تلحق به الدساتير العصرية إلا بعد قرابة اثني عشر قرنًا.

---

(١) د. سليمان محمد الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص٩٩، ١٠٠.

وقد تضمن دستور المدينة أحكامًا ليست في جوهرها أحكامًا عامة لها صفة الإلزام في كل زمان ومكان، كما تضمن أحكامًا لها صفة العموم والإلزام باعتبارها مبادئ كلية وقواعد عامة من جنس ما نزل به الوحي فى المدينة لاستكمال هذه المبادئ والقواعد التي يقوم على أساسها نظام الحكم في الإسلام، وأنظمته الأخرى، ومنها نظام الحسبة على ذوي السلطان (موضوع بحثنا) وهي التي يستنبط منها أهل الاجتهاد الأحكام الفرعية التي تلائم ظروف الزمان والمكان، وتحقق المصالح وترفع الحرج عن الأمة.

وإذا كان من المقرر في الفقه الدستوري أن الدستور هو أعلى سلطة قانونية، بمعنى أن كل التشريعات التي تسن يجب أن تكون منسجمة مع مبادئه العامة غير مخالفة لها، فإن الدستور الأعلى من منظور الإسلام هو الشريعة، ممثلة في الكتاب والسنة، وهي المهيمنة على دستور المدينة وعلى أي دستور يضعه المسلمون بعده للأغراض التي أشرنا إليها، والتي هي موضوع الدستور ومعناه في اصطلاح الفقهاء المحدثين، مكتوبة أو عرفية (غير مكتوبة) مرنة أو جامدة، وهي مما يقبل.

والديمقراطية يقصد بها حق الشعب في أن يحكم نفسه بنفسه[1]. ولها صور ثلاث:

١ ـ مباشرة.

٢ ـ نيابية برلمانية، كما في إنجلترا وغيرها، أو نيابية رئاسية كما في الولايات المتحدة.

٣ ـ ديمقراطية نصف أو شبه مباشرة.

ويكون بذلك للنظام الديمقراطي ثلاث صور. وهناك مقولة أخرى تصنف الأنظمة السياسية الديمقراطية المعاصرة على أساس مبدإ الفصل بين السلطات[2]، فتنقسم إلى:

١ ـ نظام الجمهورية الرئاسية: ويقوم أساسه على أصلين هما:

(أ): أن رئيس الجمهورية هو صاحب السلطة التنفيذية الفعلية.

---

(١) الموسوعة الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية،القاهرة، ٢٠٠١م، ص٦٥٥.

(٢) ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م.

(ب): شدة الفصل بين السلطات، مثل النظام الرئاسي في الولايات المتحدة الأمريكية.

٢ ـ نظام الحكومة الجمعية النيابية أو «نظام المجلس»: حيث تجمع الهيئة النيابية سلطات الحكم كلها، وتعتبر الهيئة المعبرة عن الإدارة العامة ونجد هذا النظام في سويسرا، وأول من طبقه فرنسا عام ١٧٩٢.

٣ ـ نظام الحكومة البرلمانية: وهو ربط بين هذين النظامين ويهدف إلى كفالة التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية حتى لا تطغى إحداهما على الأخرى. فالوزارة فيه مسئولة أمام البرلمان، ويقابل ذلك حق الحكومة في حل المجلس النيابي. ويقوم هذا النظام على أساس مجلس نيابي منتخب من الشعب انتخابًا حرًّا نزيهًا، بحيث يمثل إرادة الشعب، ورئيس الدولة غير مسئول سياسيًّا على أساس أنه ليس هو رئيس الحكومة، وإنما رئيسها هو رئيس مجلس الوزراء.وهناك رقابة متبادلة بين السلطة التنفيذية والتشريعية.

وما يهمنا هنا أن نؤكد عليه هو أن المجلس النيابي يؤدي دور الحسبة على السلطة التنفيذية[١]. وقد حدد الدستور والقانون آليات الاحتساب في الآتي: توجيه الأسئلة، واستجواب رئيس مجلس الوزراء أو نوابه أو الوزراء، أو طلب سحب الثقة من نواب رئيس مجلس الوزراء ـ أحد الوزراء ـ أو رئيس مجلس الوزراء ذاته، ويتم سحب الثقة عندما يقرر المجلس التشريعي مسئولية الحكومة بعد استجوابها، أو طلب مناقشة موضوع عام معها، أو تكوين لجان تقصي الحقائق[٢].

كما يمارس مجلس الشعب دورًا احتسابيًّا عن طريق سلطته التشريعية، سواء بسن قوانين داخلة في باب الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو عن طريق تعديلات تشريعية داخلة في هذا الباب.

---

(١) انظر م ٨٦ من دستور جمهورية مصر العربية الصادر في ١٩٧١/٩/١، التي تحدد مهمة السلطة التشريعية، «كما يمارس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية».

(٢) انظر المواد من ١٢٤ إلى ١٣١، من دستور جمهورية مصر العربية.

المبحث الثاني

الأزمة الراهنة للحسبة في ضوء ظاهرة التلفيق بالأنظمة السياسية الديمقراطية

في مجال تحديد الاختصاصات بين السلطات، والرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية في هذه النظم، نجد أن لكل نظام توازناته الخاصة به والتي ارتضاها الشعب ونص عليها الدستور، مكتوبًا كان أو غير مكتوب، ملكيًّا كان أو جمهوريًّا.

ويكون التلفيق بين الأنظمة عادة لحساب الحكام وذوي السلطان، سواء عن طريق استصدار قانون شاذ أو استخدام أجهزة الأمن لتحقيق أهواء الحكام وتمكين السلطان، بما يعطل أداء الواجب الرقابي أو الحسابي على أولي الأمر، لا سيما إذا كانت الدولة تحت حكم الطوارئ، أو كان عن تحالف بين السلطة التنفيذية وبين أهل الجاه والثروة، مما يمكّن الحاكم من الاستبداد. ويكون الخطأ من جانب مؤسسات الحكم بالغًا، وعلى حساب الشعوب ومؤسساتها، وهو شيء كثير الحدوث في دول العالم الثالث التي يأخذ أكثرها بالنظام الديمقراطي في إحدى صوره المعروفة في العصر الحديث بعد إعلان الاستقلال وإنهاء الاحتلال الأجنبي، وهي عادةً أنظمة ديمقراطية هشة يخالطها ـ في كثير أو قليل ـ مظاهر حكم الفرد الاستبدادي الشمولي خلافًا لما ترفعه من شعارات الديمقراطية والتعددية السياسية.

فنجد بعض هذه الأنظمة قد تحولت بفعل هذا التلفيق إلى توليفات جديدة أو تكوينات سياسية شائعة، فلا هي ديمقراطية نيابية حقًّا، ولا هي نظام رئاسي كما عرفه الفقه السياسي الدستوري الغربي، ولا هي نظام حكومة الجمعية النيابية أو نظام المجلس، وإنما هي خليط منها، مقصوده توسيع سلطات الحاكم، وتضييق سلطات المجالس التشريعية.

ومن نتائجه السيئة الحد من حقوق الشعب الأساسية وحرياته العامة، وتحجيم

سلطان القضاء واستقلاله وتقليص دوره الأساسي في حماية حقوق الأفراد وحرياتهم من طغيان السلطة الحاكمة وتجاوزاتها الجائرة، حتى إننا لنجد بين جمهوريات العالم الثالث الديمقراطي ما أصبح في حقيقته أشبه ما يكون بنظام الملكية المقيدة شكلًا، والمطلقة عملًا، أو النظم العسكرية أو البوليسية التي تعرف بالنظام الشمولي الاستبدادي.

ومن أمثلة هذا التلفيق أو التخطيط المعيب، أن نجد رئيس جمهورية في بلد يطبق نظام حكم ديمقراطي نيابي قد خُوِّل سلطات نظيره في النظام الرئاسي من حيث الصلاحيات السياسية الدستورية، بل وأكثر منها من دون استصحاب الضمانات والتوازنات التي نص عليها دستور النظام الرئاسي بالنسبة لسائر السلطات العامة في الدولة.. وإلى هذه الضمانات والتوازنات يرجع السبب ـ كما نرى ـ فيما يحظى به هذا النظام من تقدير في الفقه الدستوري والسياسي الغربي المقارن.

وقد عبر الدكتور عبد الحميد متولي عن هذه المكانة بقوله: «والنظام الرئاسي يعد خير مثال للدولة التي اتبعت فيها وسيلة «تقوية السلطة التنفيذية» دون أن يخرج نظام الحكم عن كونه نظامًا ديمقراطيًا»[1].

فيترتب على مثل ذلك التلفيق المغرض خلل بالأبنية التنظيمية وبروح الدستور ونصوصه، وانحراف بنظام الحكم عن مساره الصحيح وعن تحقيق أهدافه من أمانة الحكم وإقامة العدل وحماية مقاصد الدستور والشرع، وتوفير الضمانات المختلفة التي تصون الحقوق والحريات من ممثلي السلطة العامة، والمسئولين عن تنفيذ القانون. وما لجأت مثل هذه الأنظمة السياسية إلى هذا التلفيق الآثم إلا من أجل إحكام السيطرة والاستبداد لحساب الفئات الحاكمة، وعلى حساب حقوق الأفراد وحرياتهم.

ومما يؤخذ على الدستور المصري أنه خفف مبدأ الفصل بين السلطات، واتسم بعيب المزج بين النظامين: الرئاسي والبرلماني، وربما مع تغليب للنظام الرئاسي، لاسيما مع سوء التطبيق. إذ استخدم الرئيس السادات في سبتمبر عام ١٩٨١ ما نصت عليه المادة ٧٤ من الدستور ـ من إعطاء رئيس الجمهورية سلطات استثنائية في حالة

---

(١) د. عبد الحميد متولي، انظر القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص٥١٣.

الخطر الذي يهدد سلامة البلاد ـ لإصدار قراراته المشئومة باعتقال الأعداد الغفيرة ممن ضاق صدره بهم من القيادات السياسية والدينية من الأعمار كافة من الجنسين. كما مكنت المادة ١٤٨ من الدستور القائم رئيس الجمهورية من إعلان حالة الطوارئ عقب اغتيال سلفه؛ استنادا إلى وقوع حوادث عنف يقع مثلها في بلاد العالم كافة دون أن تعلن فيها الأحكام العرفية[١].

وفات واضعيه أن من توازنات النظام الرئاسي الذي نجح في الولايات المتحدة الأمريكية، وجود ضوابط دقيقة بين السلطات الثلاث، فضلًا عن قدرة السلطتين التشريعية والقضائية على الحد من تجاوز رئيس الجمهورية عند اللزوم، في ظل نظام حزبي متماسك ورأي عام قوي لا يتوافران في المنطقة.

وهنا تكْمُن أهم أسباب أزمة الحسبة على ذوي السلطان أو الرقابة عليهم. ولكن هذا لا يجعلنا نفقد الأمل في الحسبة، وأداء دورها وتحقيق مقصودها، كما يقول الماوردي: «ليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها»[٢]. فحكم الحسبة على ذوي السلطان كواجب إسلامي باق وإن تغيرت أحوال الراعي والرعية، أو تغيرت صورة نظام الحكم من خلافة إلى غيرها من صور الحكم المطبقة في أكثر الدول العربية والإسلامية المعاصرة. كما يقول ابن تيمية: «فلما تغير الإمام والرعية، كان الواجب على كل إنسان أن يفعل من الواجب ما يقدر عليه»[٣].

---

(١) اللجنة الشعبية للإصلاح الدستوري، الدستور الذي نطالب به، الطبعة الثانية، آفون للطباعة والتجليد، القاهرة، ١٩٩١م، ص٧٠٦.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٦٠.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٣٢٢.

المبحث الثالث
الأهمية الدينية والسياسية للمقصود الاحتسابي في الأنظمة السياسية المعاصرة

إن الحسبة على ذوي السلطان القائمة على الوظيفة السياسية لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الحسبة في مجالاتها المتعددة، تستحسن من الأنظمة السياسية ـ قديمها وحديثها ـ كل ما من شأنه أن يمنع الظلم ويقاوم الجور، ويحمي حقوق الإنسان وحرياته، من نظريات أو سياسات أو تصرفات أو آليات أو صيغ نظامية.. فذلك مقصودها ما لم تخالف أصلًا من أصول الإسلام.

وهذا يفسر تقدير النبي ﷺ «لحلف الفضول»، الذي تعاقد فيه بنو هاشم وزهرة وتميم في دار عبد الله بن جدعان بعد «حرب الفجار»، وتعاهدوا بالله ليكونن مع المظلوم حتى يؤدى إليه حقه.. وقد حضر محمد ﷺ هذا الحلف قبل البعثة. وكان يقول فيه بعدها: «ما أحب إليَّ من حلف حضرته في دار ابن جدعان حمر النعم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت»[1]. فهو منه ﷺ أكثر من استحسان، فهو من الدين لأنه تواص بالحق ونصرة للمظلوم[2]، ولو كان الحلف يضم غير مسلمين بل من هم ليسوا أهل دين.

فمنع الظلم واجب إسلامي يعان عليه في كل حال. والظلم في الإسلام محرم لذاته يتعين على المسلم منعه قدر استطاعته بصرف النظر عن موقعه أو من وقع عليه. وللمسلم في ذلك ثوابه ولو منعه عن هرة أو أي ذات كبد رطبة، فالشرع عدل كله ورحمة كله.

---

(١) د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، دار إحياء التراث لعربي، بيروت، ص١١٥.

(٢) لأن نصرة المظلوم واجب. ففي الصحيحين عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا، فقال رجل يا رسول الله أنصره إذا كان مظلومًا، أفرأيت إذا كان ظالمًا كيف أنصره؟ قال تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره». انظر ٦٥٥٢ صحيح البخاري ٦/ ٢٥٥٠.

وقد ورد في القرآن الكريم أن الله تعالى استثنى من الجهر الذي لا يحبه الله جهر المظلوم، وهو كما في الكشاف أن يدعو على الظالم ويذكره بما فيه من السوء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ (النساء: ١٤٨)، وفيه السب والقذف في حدود ما وقع عليه من ظلم، والتشهير بالظلم والظالم في المجتمع، ويخشى الظالم عاقبة ظلمه، ويستنصر له المجتمع ويدفع عن المظلوم ما نزل به من ظلم كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ (الشورى: ٤١) للمعاقب أو للعاتب والعائب.

ويكفي هنا أن نشير إلى ما تأخذ به بعض الأنظمة السياسية الديمقراطية، والذي مكّن سياسات ونظما ذات صبغة احتسابية أو مقصود احتسابي، أي أدخله في باب تأمين الحكم ضد الانحراف والفساد، أو مشاركة الجماهير في شئون الحكم، أو الرقابة على الحاكم ومحاسبته أو عزله عند المقتضى، أو ضمانات حقوق الإنسان وحرياته العامة أو الحد من طغيان الحكام أو اعتداءاتهم على هذه الأصول والقيم بتجاوزهم للشرعية والمشروعية وإيقاع المظالم كممارسة جريمة التعذيب وانتهاك حرمة الآدمية، أو كبح جماح الاستبداد في مختلف صوره ومحاصرة الفساد في مختلف مواقعه، أو إقرار مبدإ المسئولية بالنسبة للسلطة التنفيذية أمام مجلس الشعب ممثلًا للأمة، وما إلى ذلك..

والأسس أو المرتكزات الديمقراطية التي تدخل في مجال الوظيفة السياسية لواجب الحسبة في الإسلام تعتبر ضمانات لجميع الحقوق والحريات حيث لا سبيل إلى أداء هذه الوظيفة الدينية السياسية على الوجه الأمثل، في غيبة هذه الضمانات الدستورية المتعددة[1]، سياسية وقضائية وشعبية. فوجودها عليه إذا ظهر منه منكر،

---

(١) ومما يجدر ذكره هنا أهمية عقد مؤتمرات العدالة وكان الأول عام ١٩٨٦، بمصر، وما تضمنته الوثائق الأساسية في جلستيه الافتتاحية والختامية، وما أدته اللجان الخمس من دراسات وبحوث وما أسهم به منها رجال القضاء والمحاماة وأساتذة القانون، وما أسفر عنه المؤتمر من توصيات استلهموا فيها «ضمير» المهتم بها وعبروا عن وجدانها وما جاش في صدرها من آمال، كما جاء في إعلان التوصيات الصادرة عن مؤتمر العدالة الأول. وقد شارك رئيس الجمهورية في المؤتمرات بإلقاء خطابه التاريخي الذي اختتمه بقوله: «وليكن هدفنا جميعًا بإذن الله تعالى أن نرفع الظلم عن كل مظلوم، وأن نحمي

لكي يراجع الحاكم إذا جار، ويحتسب عليه إذا ظهر منه منكر بحكم مشاركة الرعية في العمل السياسي من خلال القنوات والآليات الدستورية المتعددة التي استحدثها الفكر السياسي المعاصر، والتي تسمح بهذه المشاركة ممثلة في مبادئ وجماعات المحافظة على الحقوق والحريات، حرية التعبير، وحق تكوين الأحزاب السياسية، والنقابات، والاتحادات، والنوادي، والمنظمات، وحق إصدار الصحف، وحق الإضراب السلمي الاحتجاجي، دون فرض قيود غير دستورية.. وبحكم احترام مبدإ الفصل بين السلطات ومبدإ الشرعية ـ أي سيادة القانون ـ ومقصوده أن يحترم كل من الحاكم والمحكوم القانون والدستور، فبدونهما يتحول نظام الحكم الديمقراطي ـ أو أي نظام حكم عادل ـ إلى حكم استبدادي أو بوليسي.

ويختفي مفهوم الحكومة القانونية في ظل القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات ـ كقانون الأحكام العرفية أو الطوارئ ـ التي تعطي صلاحيات استثنائية واسعه للسلطة التنفيذية على حساب حقوق الأفراد وحرياتهم العامة، وهى في جملتها مناقضة للمبادئ الأساسية التي لا يتصور بناء نظام ديمقراطى حقيقى لا يقوم على أساسها، وقد سبقت الإشارة إليها، لا سيما في عصر يدافع العالم الحرّ فيه عن قضية الحريات

الحقوق ونصون الواجبات، وأن نتيح للقضاء المصري الشامخ ـ الذي نباهي به في العالمين ـ أن يرتفع في البنيان حتى يبلغ أعلى درجة من الكمال. وهذا أمر يلتزم به كل مصري بحكم غيرته على وطنه ومقدساته، ويلتزم به رئيس الدولة بحكم تقديره العميق لرجال القضاء وإيمانه الراسخ بسيادة القانون».

ويعنيني كذلك الإشارة إلى ما جاء في كلمة قضاة مصر في افتتاح المؤتمر التي ألقاها رئيس المؤتمر آن ذاك وما رأينا فيها من تألق لملامح وجهه ـ وظيفة الحسبة عامة وعلى ذوي السلطان خاصة ـ بعد افتقاد، حين عبر عنها بالمساهمة الشعبية في الأمور العامة وأمور الحكم على رأسها، وحين عد ذلك من وظيفة القضاء والمعنيين بشئون العدالة وذلك فيما ورد في كلمته ووجه فيه الخطاب إلى رئيس الجمهورية:

«في عيد الجهاد ناديتم بضرورة توسيع دائرة المساهمة الشعبية في مواجهة المشكلات، وطالبتم بأن تفتح كل الأبواب وأن تتوافر أصلح الأجواء، لكل المبادرات الخلاقة من أجل البناء، فاستجاب قضاة مصر لهذا النداء وأعدوا لهذا المؤتمر وتداعوا إليه». ولم تأل الجمعية العمومية لنادي القضاة جهدًا في مناقشة موضوعات هذا المؤتمر المهمة، في اجتماعاتها السنوية والمطالبة بها، وعلى رأسها تنفيذ توصيات المؤتمر الأول للعدالة. ومنها إلغاء قانون الطوارئ والقوانين الاستثنائية المقيدة للحريات كافة، واحترام مبدإ استقلال القضاء وحصانات رجاله، ووضع الضمانات اللازمة لمنع عدوان السلطتين التشريعية والتنفيذية على السلطة القضائية، وتشديد العقاب على جريمة الامتناع عن تنفيذ أحكام القضاء النهائية للحد من ظاهرة إهدار الأحكام واجبة التنفيذ.

وحقوق الإنسان، وهبت فيه ريح التغير العاتية لحساب هذه الحقوق والحريات.. ومن أجل تكريم الإنسان الذي كرمه خالقه وحرم عليه الظلم أو الإقامة عليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، ومن أجل ذلك أوجب على الأمة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانت الحسبة على ذوي السلطان فريضة إسلامية ودعامة أساسية في نظام الحكم الراشد في الإسلام الذي يجعل من كل مواطن محتسبا على منكرات الحاكم والحكومة.

وقد رأينا التركيز في هذا البحث المقارن من منظور الحسبة (موضوع بحثنا) على أنظمة الحكم الديمقراطية، والأخذ بها في عالمنا العربي والإسلامي بعد سقوط الخلافة - وإن اختلفت صورها التنفيذية وحظوظها من سلامة التطبيق - ومدى التزام الحكام بمبادئها وقواعدها دون أن يلحقوا بها الكثير أو القليل من التحريف والتدليس، حتى تحولت في بعض دول المنطقة إلى أنظمة ديمقراطية شكلا واستبدادية مضمونًا وفعلا.

وقصدنا من تناول بعض هذه الأنظمة الديمقراطية كما يطبقها الغرب في دوله المتقدمة هو الوقوف على ما توصلت إليه أنظمتهم السياسية من عمل بمضمون الحسبة على السلطة التنفيذية، من إقامة نظام حكم نيابي أو رئاسي يضمن رقابة الشعب على الحكومة، ويضمن للأفراد حرياتهم العامة وحقوقهم الأساسية، ويحقق للشعب مبدأ المشاركة السياسية التي تجعل منه حارسًا لمبدإ الشرعية أو حافظًا للشرع[1]، وقوة تقف في وجه أساليب الاستبداد ومظاهر الطغيان. وقصدنا منه كذلك الوقوف على ما هو محل قبول أو رفض، وما هو محل استحسان أو كراهة، من منظور الإسلام واعتبار المصلحة والملاءمة في هذا الزمان.

---

(١) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص ٤١٥، ٤١٦، حيث يقول إن: «الأمة هي الحافظة للشرع وليس هو الإمام... أما عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه... والأولى المشورة في الأمور التي لم ينزل فيها وحي؛ كأمور الحروب، والأمور الجزئية وغير ذلك».

الفصل الثاني
الحسبة في نظام الجمهورية الرئاسي

المبحث الأول
التعريف بنظام الجمهورية الرئاسي

يوجد هذا النظام في الجمهوريات وحدها. ونموذجه الرئيسي نظام الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا النظام يقوم على أساسين.

أولهما: كون رئيس الجمهورية[1] هو صاحب السلطة التنفيذية الفعلية، على عكس رئيس الدولة البرلمانية أو في النظام البرلماني.

وثانيهما: شدة الفصل بين السلطات العامة، فإنه من الناحية الواقعية نظام تتعاون فيه السلطات بتوازن فيما بينها. ويتميز بأن انتخاب الرئيس فيه بالاقتراع العام المباشر، ولمدة موقوتة بأربع سنوات، وينتخب معه نائبه لنفس المدة وفي نفس الاقتراع. ويمكن إعادة انتخاب الرئيس لمدة أخرى غير قابلة للتجديد.

وهذه كلها ضمانات تحول دون استبداد الحاكم والاستهانة بحقوق الشعب في المشاركة السياسية وفي مقدمتها اختيار الحاكم ونائبه بإرادة حرة يتوافر فيها عنصر

---

(١) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ٢٥٢ وما بعدها. بارتلمي، مرجع سابق، ص١٥٠ حيث يقول: «إن النظام الرئاسي يمثله أصدق تمثيل دستور الولايات المتحدة سنة ١٧٨٧». ثم يقول: «إن رئيس الجمهورية هو الرئيس الوحيد للحكومة، وهو كذلك رئيس الدولة» ومن ذلك كانت هذه التسمية حكومة رئاسية، وهي التي يوصف بها هذا النظام.

الرضا والشفافية أي المصداقية ولا يشوبها تزوير. والرقابة على تصرفاته منعا لما يكون منها منكرات ومظالم.

ويجعل الدستور في هذا النظام من الرئيس المؤسسة الوحيدة التي تتمتع بجميع السلطات[١]، والحكومة والوزراء مجرد أعوان له منفذين لتعاليمه عن شورى ودراسة واعية. وهو الذي يعيِّنهم بشرط عدم اعتراض مجلس الشيوخ[٢] على أشخاصهم، وهو الذي يقيلهم. فهم أشبه «بعمال العذر» في الإسلام[٣]، من وجه ولو كان من الناحية النظرية دون العملية.

---

(١) د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانونية الدستورية، مرجع سابق، ص٢٩٣. وجاء فيه: «تأثرت دساتير الثورة في مصر بهذا النظام وبدأ هذا التأثير بحق في دستوري ١٩٦٤، ١٩٧١، كما تأثرت به بعض دساتير الدول العربية وأبرزها تونس. ولهذه الظاهرة دواعيها السياسية وأهمها اتجاه الحكام في هذه البلدان إلى توسيع سلطاتهم على حساب سائر السلطات، وإلى إحكام قبضتهم على شعوبهم، الأمر الذي خرج بأنظمة الحكم فيها إلى أنظمة حكم شمولية استبدادية في حقيقتها لا تزدهر فيها وظيفة الحسبة على ذوي السلطان بسبب هذا الاستبداد الذي يقيد الحريات ويخنق الإرادة العامة للأمة».

(٢) يملك مجلس الشيوخ حق عزل الرئيس فيصبح بذلك مجرد مواطن عادي. وهذا حل دستوري لمشكلة «عزل الحاكم»، ونائبه وأعوانه المسئولين عن ارتكابهم جريمة من جرائم الخيانة أو الرشوة وغيرها من الجنايات والجنح الكبرى، وهي مسئولية أمام الرأي العام التي يمارسها الشعب من خلال صناديق الانتخاب. ولا يسع الفقه السياسي الإسلامي إلا الترحيب بهذا - في نظرنا - فإنه يخرجنا من محاذير الفتنة في ممارسة حق عزل الحاكم، وضرورة مراعاة المانع مع وجود المقتضى، خوفًا من وقوعها، فكان «عزل الحاكم»، في تصور فقهائنا الأسبقين متروكًا للأمة عند الاقتضاء وعدم وجود المانع، دون الحاجة إلى إيجاد صيغة أو نظام قانوني لممارسة هذا الحق سلميًّا على النحو الذي توصل إليه مثل هذا النظام السياسي ووضع له الضمانات والضوابط اللازمة لحسن استخدامه ورعاية المصلحة العامة.
وقضية عزل الحاكم من أخطر مراتب الحسبة على ذوي السلطان التي تكلم فيها الفقهاء والأئمة وتعددت فيها الآراء ونشأت عنها مدارس ثلاث: الصبر، والتمكين، والخروج. وتركت دون حسم لما لذلك من آثار وتداعيات بالغة الخطر في حركة المجتمعات كلها.

(٣) قال الطبري: «كان عمر بن هبيرة قال لمسلم بن سعيد حين ولاه خراسان ليكن حاجبك من صالح مواليك، فإنه لسانك والمعبر عنك، ومن صاحب شرطتك على الأمانة، وعليك بعمال العذر قال «وما عمال العذر»؟ قال: من أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم، فإذا اختاروا رجلًا فوله، فإن كان خيرًا كان لك، وإن كان شرًّا كان لهم دونك وكنت معذورًا»، (الطبري، مرجع سابق ٧/ ٣٥. وقد أشار إليه ظافر القاسمي في نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت، ١٩٧٤، ص٤٩٢ وما بعدها)، وأستدل به على سبق نظام الحكم في الإسلام في اختيار عمال الدولة بالانتخاب. ووجه الشبه الذي ذكرناه يجيء من حيث اشتراط عدم اعتراض مجلس الشيوخ الأمريكي على اختيار الرئيس لأعوانه وكون حق التعيين مقيدًا بشرط الموافقة عليه من الكونجرس، وإن كان الوضع من الناحية العملية جرى على أن يترك مجلس الشيوخ لرئيس الجمهورية الحرية التامة في اختيار وزرائه. وفق مقتضيات قواعد المجاملة التي راعاها المجلس، (انظر د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص ٢٩٤).

وإذا كان الرئيس غير مسئول سياسيًا أمام الكونجرس[1]، هو وأعضاء حكومته الذين يجب أن يختاروا خارج أعضاء المجلس؛ لتنافي مهام العمل الحكومي مع مهام النيابة، وذلك لشدة الفصل بين السلطتين، فإنه مسئول أمام الشعب الذي اختاره.

وقد عاشت الولايات المتحدة فترة ساد فيها حكم القضاء. وكان للقضاة سلطة الرقابة على السلطتين التنفيذية والتشريعية ونعتبرها - غير غالين - سلطة احتسابية على السلطتين[2]، والقضاء فيها هو بمثابة والي الحسبة في الإسلام.

والدستور[3] في النظام السياسي الأمريكي يحمي البرلمان من تدخل الرئيس في

---

(1) الكونجرس هو البرلمان المكون من مجلس النواب الذي يمثل الشعب في مجموعه بنسبة عدد السكان، ومجلس الشيوخ الذي يمثل الولايات على قدم المساواة. ويتساوى المجلسان في اختصاصات التشريع الذي يستأثر به الكونجرس. وهما يتقاسمان إجراءات اتهام الرئيس ومحاكمته. (انظر د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق ص٢٩٩. وانظر د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص ٢٩٢).

ولا يمتلك الرئيس في مجال التشريع مبادرة القوانين، فمهمته قاصرة على التنفيذ دون التشريع. وهذا ضمان في ذاته ترجح به وظيفة الحسبة في هذا النظام، على حفظ حقوق الشعب وحرياته، فضلًا عن توليه السلطة التنفيذية والاشتراك مع مجلس الوزراء في وضع السياسة العامة للدولة، وفي الإشراف على تنفيذها كما يحدث عادة في الديمقراطات النيابية البرلمانية في أكثر جمهوريات دول العالم الثالث دون مساءلة سياسية لرؤسائها أمام البرلمان.

(2) من نتائج أخذ النظام الرئاسي بمبدإ شدة الفصل بين السلطات واستقلال السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، حيث يقول الدكتور الطماوي في النظم السياسية والقانونية الدستورية، (مرجع سابق، ص ٢٩٦): إن جعل الدستور الأمريكي هذه السلطة مستقلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، وذلك حتى من حيث التعيين، فجعل القضاة ينتخبون مباشرة بواسطة الشعب لا بواسطة أي من السلطتين الأخريين. وبذلك جعلهم في مهب الرياح السياسية. ولقد كان هذا موضع نقد وتجريح من الناحية التشريعية، ولكن هؤلاء القضاة استطاعوا رغم ذلك الوضع أن يحفظوا للقضاء هيبته ووقاره، وظلوا باستمرار محل الاحترام والإجلال.

إن الشرعية والمشروعية في نظام الحكم هذا، أمر بالغ الأهمية في إقامة نظام حكم صالح، وتوفير مناخ ملائم لإقامة نظام للرقابة أو الحسبة على ذوي السلطان، ومن ثم فإنه مقبول من منظور الفقه السياسي الإسلامي ويتمشى مع عظم مكانة القضاء مع المبادئ التي يقوم عليها.

(3) انظر د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص ٢٥٨، وما بعدها، حيث يلخص الدستور الأمريكي في ثلاثة عناصر:

١ - «مبدأ» فصل السلطات.

٢ - سلطة تنفيذية قوية (على أن تتركز هذه السلطة في رئيس الجمهورية).

اختصاصاته حين لا يخوله مبادرة التقدم بمشرعات القوانين، أو حق حل البرلمان بخلاف النظام البرلماني، وهذا من أهم عناصر التوازنات السياسية في هذا النظام. ويتميز أيضًا بقيام سلطة القضاء فيه بدور رقابي ـ كما ذكرنا ـ على سلطتي الرئيس والكونجرس، كما يتجلى فيه دور الرأي العام فيما بين السلطات، فالشعب هو الذي يختار الرئيس بانتخاب مباشر ـ وإن جرى على درجتين ـ وهو مسئول من ثم أمامه، وعدم تجديد مدة الرئاسة إحدى صور «عزل الحاكم»، في الأنظمة الديمقراطية.

كما نجد أن من حق الكونجرس محاكمة الرئيس وعزله عند المقتضى، وفي تعاظم دور سلطة القضاء في الرقابة على السلطتين وفي حملهما على التعاون، وفي حرمان الرئيس من سلطة حل البرلمان، وإن كان مقابلها عدم مساءلته سياسيًّا أمامها، مع «إمكان تجريد الرئيس من مسئوليته عن طريق إجراء الاتهام ضده وصدور قرار البرلمان بعزله»[1].

إن وظيفة الحسبة على ذوي السلطان لتجد في هذه المبادئ والإجراءات تحت سقف النظام الرئاسي الأمريكي وسائل وضمانات لتحقيق مقصودها من منع استبداد الحاكم وما يصدر عنه من إفساد في الأرض أو اعتداء على حقوق المواطنين وحرياتهم العامة، أو على مبدإ الشرعية العامة، فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد

٣ـ رجحان كفة مجلس الشيوخ «على أن الدستور واع بعمل متوازن بين السلطتين: التشريعية والتنفيذية، وتجعل الأولى للبرلمان (congress)، والأخرى لرئيس الجمهورية، ويكون انتخابه عن طريق الشعب لا البرلمان.

وقد تأثر واضعو الدستور الأمريكي بالظروف السياسية التي سبقت الاستقلال، وعانت البلاد من تدخل حكام المستعمرات في التشريعات التي توافق عليها الهيئات النيابية المنتخبة من تلك المستعمرات، وكما شكوا من استبداد «الفرد» ـ ملك إنجلترا ـ أو الحاكم لإحدى المستعمرات، البريطانية فى أمريكا، فقد شكوا كذلك من استبداد الهيئات النيابية، من استبداد البرلمان الإنجليزى حين كان يعترض على مطالبهم المشروعة قبل الاستقلال عندما كانت أمريكا مستعمرة لبريطانيا ـ كما كانوا يلاحظون أن الهيئات النيابية في تلك المستعمرات كانت تأتي أحيانًا بتصرفات استبدادية. فهم كانوا يخشون السلطة حيث كانت، سواء كانت في يد رئيس دولة، أو في يد برلمان. ولذلك قال الأستاذ «دوفرجيه» في مؤلفه «القانون الدستوري والأنظمة السياسية»، ص٢٩١، (مشار إليه في المرجع السابق ص ٢٥٣): «إن النظام الرئاسي هو نظام أمريكى».

(١) عبد الهادي أبو طالب، النظم السياسية العالمية المعاصرة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨١، ص ٧١.

والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها، فإن الأمر والنهي وإن كان متضامنًا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأمورًا به، بل يكون محرمًا إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته[1].

(١) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٤.

المبحث الثاني

الحسبة في نظام الجمهورية الرئاسي

لما كان الذي يعنينا إبرازه بالنسبة للنظام الرئاسي أو النظام السياسي للولايات المتحدة الأمريكية، الذي عرضنا له في إيجاز هو ما يتصل بموضوع بحثنا «الحسبة على ذوي السلطان» فقد رأينا أنه من المفيد أن نجمله ملخصًا فيما يلي:

أولا: أن واضعي الدستور الأمريكي، وقد راعوا أن تحقق خصائصه (التي سبق بيانها)، إنشاء سلطة تنفيذية قوية، فإنهم راعوا ـ بالدرجة الأولى ـ كفالة الحريات وحماية المواطنين من طغيان الحاكم، وضمان حقوق الولايات كفالة أساسية، فاتخذوا من مبدإ الفصل بين السلطات سياجًا لهذه الحريات والحقوق وسلاحًا يقي من الاستبداد والطغيان.

ولذلك ذهبنا في بحثنا إلى وجوب الأخذ بمبدإ الفصل بين السلطات ـ من منظور بحثنا ـ للحد من الاستبداد والطغيان وحماية حقوق الإنسان وذلك مقصود الحسبة على ذوي السلطان. وقلنا إنه مقبول في الإسلام إن لم يكن من مبادئه في نظام الحكم عند من يرون أن نظام الخلافة لم يأخذ به طبقًا للصورة التي رسمها الفقهاء المحدثون حيث كان الخليفة هو صاحب السلطات الثلاث. وإن كان له من وازع الدين ما يحقق مبدأ الفصل بين السلطات دون حاجة إلى نص تشريعي.

وقد دللنا ـ فيما سبق ـ على أن نظام الخلافة عرف هذا المبدأ دينًا وسياسةً، وأنه على أي حال «إذا كان الإسلام لم يقرر فرضه فهو لم يقرر رفضه»[1]، والمصلحة تقضي به لاسيما في عصرنا ـ بتغير الظروف في هذا الزمان عما كانت عليه في عصر الخلافة الراشدة ـ لأنه إنما يهدف إلى عدم تركيز السلطات في قبضة يد واحدة،

(١) د. عبد الحميد متولي، مبادئ الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٣٨. حيث يقول: «إن الوازع الديني كان خير ضمانة من ضمانات الحريات ضد نزعات إساءة استعمال السلطة والاستبداد وخير ترياق ضد نشوة السلطة التي تلعب بالرؤوس».

لما يستتبعه ذلك من استبداد الحاكم وعدوان على حقوق الإنسان، إذ يرى الحاكم المستبد نفسه مستغنيًا عن مؤازرة الشعب له ومشاركته له في الحكم فيغريه ما يراه من نفسه من جبروت على ممارسة الاستبداد وقهر العباد. وصدق الله العظيم حين قال: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾ (العلق: ٦، ٧).

ثانيًا: جعل الدستور القضاء الأمريكي ـ وعلى رأسه المحكمة العليا الاتحادية ـ جهازا مستقلًا في عمله عن السلطتين التشريعية والتنفيذية وجعل للمحكمة الاتحادية أن تمتنع عن الأخذ بأعمالهما إن رأت أنها مخالفة للدستور[1]. وبلغت مكانة القضاء في هذا النظام إلى حد انقسام المحللين في الجواب عن سؤال يُطرح عن تقويم طبيعة هذا النظام، فيؤكد بعضهم أن الحكم في يد الرئيس، بينما يرى البعض أنه في يد الكونجرس، ويقول آخرون إنه في يد القضاة، وذلك انطلاقًا من الاختصاصات الواسعة التي يخولها الدستور لقضاء المحاكم على جميع المستويات، وبخاصة اختصاص النظر في دستورية وشرعية القوانين الذي يعطي للقضاة سلطة المراقبة على السلطتين التنفيذية والتشريعية، ويسمح لقضاة المجلس الأعلى بإبطال القوانين الصادرة عن المجلس وإلغاء قرارات الرئيس وتشريعات وقرارات مؤسسات الولايات[2]، ويضطلع بدور رئيسي في كفالة الحقوق[3]، والحريات ومنع الاستبداد والطغيان.

(١) د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص٢٩٦.

(٢) عبد الهادي أبو طالب، النظم السياسية العالمية المعاصرة، مرجع سابق، ص٧.

(٣) وتجدر الإشارة هنا إلى حرص القضاة في مصر على التقاليد القضائية العرفية، وعلى عدم الخروج عليها ومن ثم كانت لهم مواقف عديدة تجاه السلطة، ومنها تحديهم ببسالة للطغيان أثناء ما عرف بمذبحة القضاء في سنة ١٩٦٨ في عهد عبد الناصر، كما أدوا دورًا بارزًا في المؤتمر الأول للعدالة سنة ١٩٨٦، وتم إعلان توصيات ومطالبة المؤتمر في حضور رئيس الجمهورية الذي أعرب عن تقديره للقضاء. وقد أكدوا في أكثر من مناسبة ومنها المؤتمر المذكور ومن خلال نشاطهم وندواتهم في نادي القضاة ببطلان اتهامات رددها البعض حول قيامهم وقيام ناديهم بدور في الحياة السياسية، أو اشتغال بالسياسة مؤكدين دور القضاء في التدخل لحماية حقوق الإنسان من خلال وسائل قانونية منها وقف تطبيق القانون المخالف لضمانات هذه الحقوق، إذا كان مخالفًا للدستور ومن خلال تطبيق الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. ومثال ذلك ما فعلته محكمة أمن الدولة العليا أخيرا في قضية عمال السكك الحديدية عندما قضت ببراءة العمال المتهمين استنادًا إلى «حق الإضراب» المقرر باتفاقية دولية وقعت عليها مصر، ومن ثم جاء تأكيد قضاة مصر على استقلالهم التام عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، والحرص

وذلك هو مقصود الحسبة على ذوي السلطان (موضوع بحثنا) ومن ثم كان محل اعتبار كبير من منظورها لاسيما في دول العالم الثالث ذات الأنظمة الديمقراطية الضعيفة التي يزعم ذوو السلطان فيها أن الجيش والشرطة هما اللذان يحميان الشعب، وهو شأن الدكتاتوريات وأنظمة الحكم الشمولية، بخلاف الحال في الديمقراطية الحقيقية.

وبتعبير آخر: «إن واضعي الدستور الأمريكي ـ الرئاسي ـ إذا كانوا قد هدفوا إلى إقامة سلطة تنفيذية قوية تتمثل في شخص رئيس الجمهورية فإنهم في الوقت ذاته كانوا يريدونها سلطة مقيدة لا سلطة مطلقه أو سلطة راجحة مسيطرة على غيرها من السلطات، فأقاموها سلطة قوية ولكنها تحت رقابة قضاء مستقل، ورقابة برلمان مستقل كذلك عن تلك السلطة التنفيذية ـ أي غير خاضع لها ـ فهو يستطيع أن يضع حدًّا لتعسفها بما له من حق الموافقة على الاعتمادات المالية والتشريعات التي تحتاج إليها السلطة التنفيذية، وذلك فضلًا عن أن مجلس الشيوخ يراقب سياستها الخارجية وبعض تصرفاتها الداخلية»[1].

وهذا عمل احتسابي على ذوي السلطان جليل الشأن، توصل إلى إقراره واضعو الدستور الأمريكي، وهو إلزام؛ ما تحتاج إليه دساتير أكثر دول المنطقة، وممارسات السلطات فيها، حيث نجد أنظمة سياسية فيها تحوِّل البرلمان إلى سلطة تابعة لمؤسسة الحكم، فتكون خانقة للمعارضة عن طريق تدخلات السلطة التنفيذية في عملية

على حصانات القضاة والتصدي لأي اعتداء تشريعي أو تنفيذي يقع من أي من السلطتين المذكورتين على حصانات واختصاصات القضاء إيمانًا منهم بما يقع على كاهل القضاة ـ لاسيما في الدول النامية ـ من حماية حقوق الإنسان من أي اعتداء عليها او انتهاكًا لها، فهي من حقوق الله في الشريعة الإسلامية، وهي من النظام العام في الدساتير الحديثة. وإذا كان الدستور المصري قضى في المادة رقم ١٧٠ على أنه «يسهم الشعب في إقامة العدالة على الوجه وفي الحدود المبينة في القانون»، فإن السلطة القضائية وهي المنوطة بتحقيق العدالة تكون أهم الضمانات الدستورية لحماية حقوق الإنسان من أي اعتداء يقع عليها ـ تشريعيًا كان أو تنفيذيًا ـ ولا يعد تصديها لحمل هذه الأمانة من قبيل ما يحظر من اشتغال بالسياسة بمفهومها الحزبي الضيق.

(١) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص٣١٠، وما بعدها.

الانتخابات، وعن طريق قوانين انتخاب يوافق عليها البرلمان يراعى فيها أن تخدم الحزب الحاكم، وأن السلطة القضائية كفّالة الحقوق والحريات تحرم حماية الشريعة أو المشروعية. بل إن الأوضاع المتردية في هذه الأنظمة تبلغ حد إهدار أحكام القضاء النهائية ذات الصبغة السياسية، كعدم تنفيذ أحكام بشأن خطأ أو صحة عضوية بعض من حرموا من أحقيتهم لها، وشغلها بمن صدر عليه الحكم ببطلان انتخابه، الأمر الذي يترتب عليه عدم شرعية البرلمان وبطلان ما يصدر عنه من قوانين وقرارات، وانهدام النظام الديمقراطي من أساسه.

ولا خلاف في أن القضاء يمثل حجر الزاوية في كفالة الشريعة وحقوق الإنسان فإذا وقع عدوان من جانب السلطة الحاكمة عليه سواء بالامتناع عن تنفيذ أحكامه أو انتهاك الحصانة القضائية لرجاله فإن هذه الاعتداءات كلها تعتبر اعتداء على حق الله، أو حق المجتمع الذي هو من المنكرات التي تمس المجتمع ونظامه وهي من المواضع التي نص فقهاء المسلمين على قبول الشهادة فيها حسبة لله أمام القضاء؛ لمنع الضرر والمفسدة وهما مناط الاحتساب بحيث إذا حدثت وجب الاحتساب بمنعها، وتقبل الدعوى فيها إذا ما رفعت إلى القاضي من أي أحد، وهو ما يسمى «دعوى حسبة»، وتكون دعواه شهادة إذا كانت ممن شاهد وسمع فهي الشهادة من غير سبق دعوى. ويقولون إن دعوى الحسبة ترفع من أي مواطن ضد الحاكم لا تستلزم توافر شرطي المصلحة والصفة في رافعها، شأن سائر الدعاوى، ونحن نرى أن الشرطين متوافران فيها، بأن تعتبر الآدمية هي الصفة، وكرامة المواطن هي المصلحة إعمالا لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدستور المصري قد كفل استقلال القضاء سلطةً وأفرادًا، فنص في المادة ١٦٥ على أن «السلطة القضائية مستقلة»، ونص في المادة ١٦٦: على أن: «القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون ولا يجوز لأي سلطة التدخل في القضايا أو في شئون العدالة».. فجعل الدستور للسلطة القضائية وضعًا متميزًا بالنسبة للسلطات.. فلها الرقابة القضائية على أعمال السلطتين التنفيذية والتشريعية، وهو ما عليه الحال في الدولة القانونية ـ خلافة كانت أو حكمًا

وطنيًا ـ وفي ذلك ضمانة قانونية لحقوق الإنسان، ضد أي تعسف تشريعي أو تنفيذي كإبطال أحكامها على السواء أو حرمان مواطن من الحاكم أمام قاضيه الطبيعي فلا يحال مدني إلى محاكمته أمام محكمة عسكرية؛ كما جاء في المادة ٦٥: «تخضع الدولة للقانون، واستقلال القضاء، وحصانته، بوصفهما ضمانين أساسيين لحماية الحقوق والحريات».. فلا يوجد في الدستور أو في أي تشريع ما يجعل لأي من السلطتين التنفيذية أو التشريعية أي رقابة أو سلطان على السلطة القضائية.. فالسلطة القضائية ترجمان الشريعة وحاميتها، وملاذ الناس جميعًا ضد تعسف أي من السلطتين التنفيذية والتشريعية[1].

ثالثًا: ما قرره الدستور الأمريكي في محاكمة الرئيس والوزراء، وما ذكرناه في تفصيل ذلك من أن مجلس النواب هو الذي يقوم بمهمة الاتهام، بينما تكون المحاكمة أمام مجلس الشيوخ، وهو ينعقد في هذه الحالة بصفته هيئة قضائية برئاسة كبير القضاة.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما سبق ذكره من أن هذه المساءلة الجنائية من الممكن أن تؤدي إلى مساءلة الرئيس والوزراء أمام البرلمان مساءلة سياسية أيضًا. وهذا مبدأ بالغ الأهمية؛ لاتصاله بإمكان عزل الرئيس من مهامه عن طريق إجراءات دستورية منضبطة عادلة تحقق المقصود من عزل الحاكم عند المقتضى دون مخافة وقوع فتنة، مما كان يخاف أمره في القديم وترتب عليه أحيانًا الصبر على حاكم جائر عند وجود المانع تقية واضطرارا. وإذا كان حكم مجلس الشيوخ ينحصر في التصريح بعزل الرئيس من مهامه ومنعه من ممارسة أي وظيفة ولو تشريفية فإنه يصبح بذلك مجرد مواطن عادي

---

(١) وتأسيسًا على ذلك فإن القوانين التي يصدرها مجلس الشعب (البرلمان)، تخضع لرقابة القضاء. فمثلًا في المحكمة الدستورية العليا التي تختص بالحكم في الطعون بعدم دستوريتها فتصبح معدومة ويمتنع تطبيقها، بل إن امتناع هذا المجلس عن تنفيذ أحكام القضاء الباتة يجعل اجتماعه غير شرعي ـ كما إذا كانت الأحكام تتعلق ببطلان عضوية بعض أعضائه أو صحة عضوية أعضاء فيه، ويتقدم المرشحون إلى المجلس ويكون أمرهم موكولًا إلى المجلس، وبالتالي فإن القوانين الصادرة عن مثل هذا المجلس تكون معدومة لعدم صدورها من سلطة تشريعية مشكلة تشكيلًا سليمًا.

تحت طائلة القانون، أي مسئول عن أعماله ومعرض للمتابعة القضائية[1]، أي أن قرار عزله لا يمنع من محاكمته بالطرق القضائية العادلة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدستور المصري سنة (١٩٧١)، عرض للمساءلة الجنائية لرئيس الجمهورية على نواب رئيس الجمهورية.

أما بالنسبة للمساءلة السياسية فهي تقتصر على الوزراء فهم وحدهم «مسئولون أمام مجلس الشعب عن السياسة العامة للدولة، وكل وزير مسئول عن أعمال وزارته (م ١٢٦)، وتكمل المادة نفسها حق مجلس الشعب في تقرير سحب الثقة من أحد نواب رئيس مجلس الوزراء أو أحد الوزراء أو نوابهم. أما بالنسبة لرئيس مجلس الوزراء فقد بينت (م ١٢٧)، كيفية مساءلته سياسيًّا التي يحسمها استفتاء شعبي يعرض عليه النزاع بين المجلس والحكومة والذي قد ينتهي بحل المجلس أو استقالة الوزارة. ونصت (م ١٥٩)، على أنه لرئيس الجمهورية ولمجلس الشعب حق إحالة الوزير إلى المحاكمة، فقد نصت (م ١٦٠) على أن تكون محاكمة الوزير وإجراءات المحاكمة وضماناتها والعقاب على الوجه المبين بالقانون...».

والجدير بالذكر ونحن نعرض لموضوع مساءلة الحاكم في النظام الرئاسي وحق البرلمان في عزله عند ثبوت الإدانة وصدور قرار البرلمان (مجلس الشيوخ) بذلك، على النحو الذي نص عليه دستور الولايات المتحدة الأمريكية، كما نعرض له من منظور المقارنة، أن نقرر أن ثمة فراغًا تشريعيًّا مهما ينبغي سده، حيث لم يصدر حتى الآن قانون لمحاكمة رئيس الجمهورية ولا قانون لمحاكمة الوزراء. وفي ذلك تعطيل

---

(١) عبد الهادي أبو طالب، النظم السياسية العالمية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٦٣ حيث يقول: «وقد طبق هذا الإجراء سنة (١٨٦٨)، على الرئيس «أندرو جونسون»، وأفلت من العزل بعدم توافر صوت واحد لضمان الأغلبية اللازمة، كما وقع الشروع فيه من لدن مجلس النواب خلال سنتي (١٨٤٢، ١٨٤٣)، ضد الرئيس «جون تيلر»، فلم يفض إلى اتهامه. وعلى أثر فضيحة «ووترجيت»، التي اكتشفتها الصحافة الأمريكية واعترف بها ـ بعد أن أخفاها ونفاها ـ الرئيس «ريتشارد نيكسون»، صوتت لجنة العدل التابعة لمجلس النواب على تقدير اتهامه، ولكنه عمل باستقالته وطلب العقد في (٨ أغسطس ١٩٧٤)، قبل أن يجتمع مجلس النواب للنظر في التقرير فطوى المجلس هذا التقرير معتبرًا ـ فيما يبدو ـ أن نيكسون قد أدان نفسه وحكم عليها دون حاجة إلى تطبيق هذا الإجراء الذي ما كان سيقضي إلا إلى إبعاده من المسئولية وقد تحقق بالاستقالة.

لأحكام الدستور في مسألة جوهرية، وهي تقدير مبدإ المساءلة الجنائية لرمز السلطة التنفيذية، رئيسًا ووزراء[1].

رابعًا: إذا كان هذا النظام كما يبدو في شكل نظامه؛ تهيمن فيه سلطة الرئيس فهو في هذا لا يختلف عن الشأن بالنسبة لرؤساء الدول أو الجمهوريات في أنظمة ديمقراطية أخرى، لاسيما تلك التي يجنح الرؤساء فيها إلى التوسع في السلطات الممنوحة لهم دستوريًا، ولو خالفت روح الدستور وتوازناته بين السلطات، وبين السلطة والحرية التي بدونها قد يتحول إلى النظام الرئاسي كما هو مطبق في الولايات المتحدة الأمريكية؛ «الذي لم يؤد إلى النتيجة التي كان البعض يخشاها، وهي الطغيان والاستبداد، فكان مرد ذلك إلى تأصل روح الحرية في نفوس أبناء الشعب، وإلى نضج التربية السياسية للرأي العام وإلى أن الحكومة هنالك تحسب لقوة الرأى العام وقوة حزب المعارضة حسابًا كبيرًا»[2].

كما أن من الملاحظ أن هذا النظام في تطبيقه في الحياة العملية يخالف من بعض الوجوه ما هو مدون في النصوص الدستورية كالنص على شدة الفصل بين السلطات العامة، ذلك «أن البيئات المتعددة التي تشكل قاعدة هذا النظام تعمل كلها بإجراءات وتقنيات توفر للسلطات جو التعاون المتوازن الذي لا ينقطع إلا في الأزمات التي قد تحدث بينها في ظروف استثنائية عابرة. أما في الظروف العادية فلا يمارس الرئيس والكونجرس إلا سلطات متقاسمة، ولا يتخذان حيال الاختيارات إلا حلولًا توفيقية

---

(١) بلغ النظر في شأن هذا الفراغ التشريعي ثلاثة أمور: أولها: انقضاء ثمانية عشر عامًا على إصدار الدستور. وثانيها: أنهما من القوانين المكملة للدستور التي تقدم ـ بحكم طبيعتها ـ بمشروعات قوانين من رئيس السلطة التنفيذية للغرب الحاكم أغلبية برلمانية مطلقة لا تسمح للأقلية بأن تقوى على ذلك. وثالثها: ما ينجم عن عدم سد هذا الفراغ التشريعي من قول خاطئ بإعفاء الرئيس أو الوزراء من المساءلة الجنائية المنصوص عليها في الدستور، وهذا أمر مخالف للدستور، ولا ينبغي إلا الرجوع إلى القواعد العامة التي تقضي بخضوع كل مواطن للإجراءات القانونية إذا دعا الأمر لذلك، وهو مبدأ قد أرسته محكمة النقض في محاكمة وزراء أو نواب الحزب الحاكم عند وجود المقتضى القانوني حمايةً لهم وبدعوى عدم وجود قانون لمحاكمة الوزراء بالنسبة لهم خلافا لما تقضي به الأوضاع البرلمانية الصحيحة والقانون العام.

(٢) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص ٣١١.

تنتج عن تنازلات متبادلة. ولذلك يتميز هذا النظام بالحوار المستمر الطويل النفس، الذي يؤدي فيه الرأي العام دور الحكم بين السلطات... أي أن هذا الدور الرئيس للرئيس لا يستأثر به دون سند الكونجرس ومساهماته، ولا يمكنه ممارسته خارج مراقبته ودون تزكية الرأي العام»[1].

وذلك لعدة أسباب:

١ ـ أن مبدأ الشريعة الإسلامية ممثلًا في الدستور الأعلى للإسلام وهو الكتاب والسنة في مجال الأحكام الشرعية العامة الملزمة على وجه التأييد والعموم، فالدولة في الإسلام بحكم هذا المبدإ دولة قانونية جمعت بين مثالية المبادئ التي قررتها الشريعة وبين واقعية التطبيق الذي يحكمه المبدأ نفسه كذلك فكلا الشريعة والمنهاج أو النظرية والتطبيق يصدران من معين إلهي واحد.

٢ ـ رجوع طبيعة العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي إلى طبيعة العلاقة بين السلطان والقرآن، وذلك لضمان صلاح الأمة، كقول ابن تيمية في السياسة الشرعية (ص ١٨٩): «وأن انفراد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فساد لأحوال الناس».

٣ ـ وإلى كون الأمة هي المخاطبة بالمحافظة على الشرع، كقول ابن تيمية في المنتقى، (مرجع سابق، ص ٤١٥، ٤١٦): «الأمة هي الحافظة للشرع»، وأيضا ص٥٤٠: «والأحكام كلها التي تلقتها الأمة عن نبيها لا تحتاج فيها إلى الإمام، وإنما الإمام منفذ لما شرعه الرسول».

٤ ـ أن الله تعالى قد أوجب الشورى على أولي الأمر، لقوله تعالى: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾، (آل عمران ١٥٩)، كما أوجب على الأمة تقديم النصح لأولي الأمر، لقوله ﷺ: «الدين النصيحة. قلنا لمن؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم» (٥٥ صحيح مسلم١/ ٧٤)، وقوله تعالى: ﴿إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ (التوبة:٩١).

---

(١) عبد الهادي أبو طالب، النظم السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص٧٧.

٥ ـ كما ترجع إلى وجوب الحسبة على ذوي السلطان وتغيير منكراتهم، ويدخل في ذلك النقد والمعارضة والتغيير بمراتبه الثلاث التي ذكرها الرسول ﷺ فقال «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» (٤٩ صحيح مسلم ١/ ٦٩). وهي من فروض الكفاية. من أجل ذلك كله فإن الإسلام لا يقر وضع السلطات كافة في يد هيئة واحدة أو شخص واحد، لأن من شأن ذلك الوضع أن يدفع أو يشجع هذه الهيئة أو الفرد على الاستبداد، بعكس توزيع السلطات، وأن يكون مبدأ فصل السلطات حديثا نسبيًّا. فإن الدولة الإسلامية قد عرفت هذه السلطات منذ صدر الإسلام كما عرفته الدولة الحديثة، وإن اختلف الأساس، فهو بالنسبة للدولة الحديثة كفالة الحريات وضمان شرعية الدولة، وهو بالنسبة للدولة الإسلامية راجع إلى أن الخليفة كرئيس للسلطة التنفيذية لا يملك التشريع وإن كان يملك الاجتهاد متى استوفى شروطه، وهي وظيفة يقوم بها فئة خاصة من المسلمين هم المجتهدون. وإن كنا نرى وجوب الأخذ بهذا المبدإ، وتمليه قواعد السياسة الحكمية للحيلولة دون الاستبداد والطغيان، وهو مقصود الحسبة على ذوي السلطان، وتأسيسًا على نفس القاعدة التي قضت بعدم وضع نظام محدد.

المبحث الثالث

نظام الجمهورية الرئاسي من منظور إسلامي

لا يظهر تقاسم السلطات في الإسلام بين السلطتين التشريعية (ممثلةً في أهل الحل والعقد، أو أهل الشورى والاختيار كما عرفهم الفقه السياسي في صدر الإسلام) والتنفيذية (ممثلة في الخليفة وأولي الأمر التنفيذيين) مجرد ظهور في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة عامة، وفي النظام الرئاسي الذى نتكلم عنه خاصة، بل إن ظهوره في الإسلام أتم وأقوى؛ لأن الإسلام أصل روح الحرية وحقوق الإنسان وربطها بعقيدة التوحيد وأصول الشريعة ومبادئها الكلية، ولأن الإسلام قدم أساسًا شرعيًا لسلطة الدولة، وتقييدها بالشرعية، وأثبت أصل الشورى للرعية كأصل من أصول الحكم وسياسة الناس كنوع من الاشتراك في أمرها[١]. وأثبت لها حقها في الرقابة على تصرفات الحكام، بل على كل من السلطتين التنفيذية والتشريعية لضمان عدم خروجها على الشرعية، فكانت الشورى بذلك تشكل إحدى الضمانات الأساسية لتنفيذ العدالة، إضافةً إلى ما أوجبه الله على الأمة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يمثله هذا المبدأ من وجوب مراقبة الحكام وتقويمهم وتغيير منكراتهم، ولو أدى ذلك إلى عزلهم لتغير حالهم ولجورهم أو فسقهم[٢]. ولعل مما

---

(١) د.أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة ـ مرجع سابق، ص١٠٥، نقلًا عن تفسير المنار للشيخ رشيد رضا» ج٥، ص١٥٣، حيث يضيف: «إن تفاصيل ذلك الاشتراك متروكة للناس وإن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان فلم يكن من الحكمة أن يوضع له نظام موافق لحال الصدر الأول وحده. ولو وضعه النبي ﷺ لاتخذوه دينًا وتقيدوا به في كل زمان ومكان وهو لايمكن أن يوافق كل زمان ومكان».

(٢) وتأسيسًا على نفس القاعدة التي قضت بعدم وضع نظام محدد التفاصيل لأعمال أهل الشورى فإن الإسلام لم يضع أيضًا قاعدة محددة، أو نظامًا مفصلًا في ممارسة الأمة لحقها في الرقابة أو الحسبة على ذوي السلطة، ولا لنظام الحكم نفسه، وإنما اكتفى بوضع مبادئ أساسية وقواعد كلية وقيم عليا، وترك للأمة أن تضعها موضع التنفيذ وبها يحقق مقصودها ويلبي حاجاتها المتجددة، فالمبادئ منصوصة، والأنظمة مسألة اجتهادية، فالمبادئ دين وليست كذلك الأنظمة.

تجدر الإشارة إليه في شأن حق الأمة في المشاركة في أمور الحكم، وتقسيم السلطة، وفي أن تكون سلطة الحكم مستندة إلى الشعب وتستمد من عقد البيعة وحده[1]، أن هذه المبادئ في الإسلام تشكل ضمانات فاعلة لمنع الاستبداد والطغيان في نظام الحكم الإسلامي في كل صوره؛ تأمينًا لحق الإنسان السياسي والحرية العامة ضد أي اعتداء وقع عليه من الحاكم أو ولي الأمر سواء كان تشريعيًّا أو تنفيذيًّا.

وقد دعانا إلى إيراد هذه النظرة المقارنة استلفات الأنظار إلى ملاحظات[2]، أوردها الدكتور عبد الحميد متولي في الموضوع وذلك لأهميتها وهي:

أولا: أن توجه الأنظار إلى الأضرار بل إلى الأخطار التي تنجم عن نزعة التقليد للأنظمة السياسية الأجنبية في غير مراعاة لما هنالك من خلاف في ظروف البيئة السياسية والاجتماعية بين البلد الذي ينقل عنه، والبلد الذي ينقل إليه ذلك النظام السياسي.

ثانيًا: أننا نلاحظ لدى من يميلون إلى اقتباس النظام الأمريكي أنهم لم يلاحظوا الفوارق بين النظام كما هو مدون في النصوص الدستورية، والنظام في تطبيقه في الحياة العملية.. كما أنهم لا يدركون أن رئاسة الجمهورية في الولايات المتحدة لم تكن شيئًا ثابتًا مستقرًّا كما يقول الأستاذ الأمريكي «هارنر»[3]: «إنها كانت تتأرجح بين النظام الرئاسي ونظام حكومة الجمعية النيابية»، وبعبارة أخرى موجزة: إنهم كانوا

(١) د.أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، ص ١١٦، ص ١١٨: «إن الفكر السياسي الإسلامي قد اعتمد بدوره ـ يقصد الديمقراطية كما رد علماء السياسة في الغرب ـ فكرة العقد كأساس لنشأة الدولة و«أن رضا الشعب» هو مصدر شرعية السلطة في المجتمع الإسلامي، أما البيئة فهي إحدى «الصيغ التنظيمية» التي تعبر عن هذا الرضا».

(٢) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٧ـ ٣١١.

(٣) آراء وأنظمة سياسية أمريكية، هارنر ـ أستاذ العلوم السياسية بالجامعات الأمريكية ـ محاضرات ألقاها بالجامعات الفرنسية بباريس سنة ١٩٢١ ـ حيث يقول في ص(١٠٢): «إن رئاسة الجمهورية ليست شيئًا ثابتًا مستقرًّا؛ فهي تختلف باختلاف الشخص الذي يتبوأ منصب الرئاسة، وباختلاف الظروف التي يزاول فيها سلطاته».. مشار إليه في المرجع المذكور للدكتور عبد الحميد متولي، ص٣١٠.
وانظر «القانون الدستوري»، بارتلمي ط١٩٣٣، ص١٥٤، حيث يقول: «لقد اعتدنا في فرنسا منذ زمن طويل أن نعجب بالدستور الأمريكي ولم يكونوا يدركون أن الدستور الذي كان موضع إعجابهم لم يكن موضع التطبيق الحقيقي».

إلى حد كبير يجهلون الكثير عن ذلك النظام الأمريكي وإن إعجاب البعض بالنظام السياسي الأمريكي إنما كان مصدره الحقيقي هو الجهل به، (الجهل الحقيقي).

ثالثًا: أن النظام الأمريكي ليس وحده الذي يتهم بالاحتكار لميزة الاستقرار، فهناك بلاد ذات أنظمة برلمانية مثل إنجلتر والملكيات البرلمانية بشمال أوروبا (أي نظام حكومة الجمعية النيابية مثل سويسرا والسويد والنرويج وهولندا والدانمرك وبلجيكا)، تجدها تنعم بميزة الاستقرار السياسي. بل إن هذه البلاد قد أصابت أنظمتها السياسية من النجاح فوق ما أصابه النظام السياسي الأمريكي، حيث لا يزال يشوب الحياة السياسية الأمريكية الكثير من ضروب الفساد، وحيث أدَّى كبار أصحاب رؤوس الأموال دورًا كبيرًا في إفساد الذمم والضمائر، وذلك فيما يجمع عليه الباحثون المحايدون، وفيما أقر به حتى بعض كبار الكتاب السياسين الأمريكيين أنفسهم[1]. ولما كان موضوع تقويم الأنظمة السياسية التي عرضنا لها ليس واردًا من منظور بحثنا، فإن الوارد من ذلك هو تقويمها من حيث اشتمالها على ضمانات رقابية أو احتسابية على ذوي السلطان تحول دون طغيانهم واستبدادهم، بما زودت دساتيرها الأمة بأسلحة وآليات ونظم وإجراءات تقاوم بها هذا الطغيان والاستبداد إن وقع شيء من ذلك على حقوق الإنسان وحرياته، وتحول دون وقوعهما بأن تسد الباب المفضي إليهما. ذلك أن مقصود وظيفة الحسبة على ذوي السلطات هو وضع حد لطغيان بعض الأنظمة والحكام الذين قد تفرضهم ظروف خارجة عن إرادة الأمة أو يأتون بإرادة الأمة ثم يتغير حالهم بالجور والإفساد في الأرض، وتقضي المصلحة العامة بالإنكار عليهم وتغيير ماظهر من منكراتهم وعزلهم عند المقتضى. كما أن من

---

(١) راجع بارتلمي المرجع السابق، ص١٥٤، ١٥٥، حيث ورد نص كتبه موراي بتلر (Murray Butler)، مدير جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة في صحيفة ديلي تلغراف (Daily Telegraph) عدد ٢٠ مايو سنة ١٩٣٢. يقول: «إن الأقدار السعيدة إذا قدرت أن يكون لنا زعيم عظيم ذو ذكاء كبير وشجاعة أدبية وفكرية كبيرة، فسوف يسير وراءه جمع هائل حين يعمل على كنس نظامنا السياسي وعلى الإلقاء به في صندوق القمامة».

وحيث يقول: «كتبت إحدى الصحف الأمريكية - وهي صحيفة نيويورك هيرالد في عدد ٢٢ مايو ١٩٣٢ - مقالًا تتحدث فيه عن مفاسد نظام الحكم في الولايات المتحدة.. وتطالب الصحيفة بقيام زعيم لينقذ البلاد من الهوة الصحفية التي تزحف إليها».

مقصود أنظمة الحكم الراشدة ـ كما ذكرنا سابقًا ـ أن تسدّ الباب المفضي إلى جور الحكام إن حدثتهم أنفسهم إلى ارتكاب الجور رغبة في توسيع السلطان ودوامه.

وبصرف النظر عما عسى أن يكون هناك من اختلاف بين الدستور والتطبيق العملي، فإن من المفيد أن يتعرف الباحثون في أنظمة الحكم أو نظام الرقابة أو الحسبة على السلطة التنفيذية، حيث يكون رئيس الدولة على رأسها، ما توصلت إليه هذه الأنظمة في مجال وظيفة الحسبة على ذوي السلطات من أنظمة وآليات، فلا يوجد في الإسلام ما يمنع من الأخذ بأحسنها طالما لم يكن مخالفًا لأصل من أصوله أو قواعده العامة أو قيمه العليا.

فقد أراد الله سبحانه وتعالى لأحكام الشريعة الإسلامية أن تكون صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان إلى قيام الساعة، مهما حدث من تطور في ظروف الحياة، أو تغير في أحوال الناس. وذلك لأنها خاتمة الرسالات السماوية، كتب الله لها البقاء ما بقيت الدنيا. كما شاء المولى جلت قدرته ألا يضيق على الناس أو يوقعهم في الحرج بأن يفرض عليهم أنظمة حكم بعينها، قد تشق عليهم في بعض الظروف[1]. ومن أجل ذلك ربطت شرائع السماء بين المصلحة والبعد الأخلاقي في تحصيلها عمليا، وذلك بأن ألزم أهل الديانات طُرًّا بتقوى الله وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ (النساء: ١٣١). ومن تقوى الله أن تتصف المعارضة التي تسعى جاهدة لكسب أغلبية الشعب إلى جانبها حتى تعطيها أصواتها في الانتخابات البرلمانية التي تؤهلها للوصول إلى الحكم، بالنظر إلى تصرفات الحاكم بعين النصفة فتعرف له ما عسى أن يكون فيه من انتصار لحقوق الله، كما تعرف ما يكون فيه من ضدها، مراعاة للبعد الأخلاقي في الحسبة على منكراته.. فقد تهون إلى جانب ما فيه انتصار منه لحقوق أخرى، لا بأن تتغاضى عنها بالكلية، فذلك مما لا تملكه وإنما قد ترى منه ما هو أدعى إلى البدء به، دون القفز إلى تشديد النكير عليه في محاولة لتشويه صورته عند الرأي العام بحق وبغير حق. فللحسبة آدابها في الممارسة العملية في تحقيق مقاصدها، دون الحيلة التي قد يكون

(١) د. ماجد راغب الحلو، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٧م، ص٢٢.

لها ضررها في تفويت نعمة الاستقرار وتعريض المجتمع لفتنة الاختلاف التي هي أنكر مما وقع منه من اعتداء على حق أو ارتكاب منكر فينظر.

ولا يخفى ما في الدراسة المقارنة للحسبة فى الإسلام من الأنظمة المشابهة، ولو من بعض الوجوه في الأنظمة الحديثة وفي التشريع الوصفي، لا بقصد التقليد الأعمى الذي يغفل عن مراعاة الخلاف في ظروف البيئة الاجتماعية والعقدية والسياسية، بين بلد إسلامي له من أصول دينه وأحكام شريعته وقيمه العليا وخصائص حضارته ما يميزه، وبين البلاد الأخرى ذات الواقع الاجتماعي المغاير وفلسفة الحياة المختلفة عما هى عليه من منظور الإسلام.

وإنما القصد من ذلك هو تدارك الهوة القائمة بين التشريع الوافد، وواقعنا الاجتماعي كأمة مسلمة لها من شريعتها ومنهاجها ما لو استلهمت مبادئه الكلية وقواعده العامة وقيمه الدستورية العليا، لاستقامت حياتها، فاجتهدت وحددت وعرفت اختلافات زمانها وجهدت في التخطيط الشامل لحياة اجتماعية إسلامية راشدة لإيجاد مشروعها الحضاري الشامل والذي تمثِّل وظيفة الحسبة على ذوي السلطات فيه ـ على الصعيدين الإقليمي وغير الإقليمي، أي المنطقة العربية والإسلامية ـ وظيفة الرئتين في جسم الإنسان اللتين تعملان بصفة مستمرة على تنقية دمه من الفساد ليضخه القلب في العروق نقيًّا لتستمر الحياة الراشدة.

الفصل الثالث

الحسبة في النظام السياسي النيابي (البرلماني)

المبحث الأول

التعريف بالنظام البرلماني

النظام البرلماني هو النظام السائد في الديمقراطيات الغربية ـ القارة الأوروبية إذا استثنينا سويسرا ـ ولقد اقتبس هذا النظام كثير من البلاد الشرقية وفي مقدمتها الهند في دستور ١٩٥٠، ومصر في دستور ١٩٢٣، ودستور ١٩٣٠، ودستور ١٩٧١، وإن جاء ذا توجه رئاسي من بعض الوجوه.

وجوهر هذا النظام أنه نظام الفصل بين السلطات[1]، وتداول السلطة.. ونمثل له بالنظام السياسي البريطاني، حيث تعد إنجلترا الوطن الأول للنظام البرلماني، وهو نظام يحكم فيه حزب الأغلبية البرلمانية تحت رقابة المعارضة[2]، وهي بمثابة

---

(١) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، حيث يلخص خصائص النظام البرلماني في ثلاثة أركان أو أسس:

١ ـ المسئولية السياسية الجماعية للوزراء.

٢ ـ التوازن أو المساواة والتعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية (حق الحل) الذي يوازن المسئولية السياسية للوزارة أمام البرلمان.

٣ ـ عدم مسئولية رئيس الدولة سياسيًا (ملكًا كان أو رئيس جمهورية).

انظر أيضًا النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي، مرجع سابق، ص٣٠٥، حيث يقول: الواقع أن هذا النظام كغيره من النظم السياسية والاجتماعية على قدر كبير من التعقيد إلى حد بعيد ولذلك قيل: إن الإنسان ليرى في واقع الحياة السياسية حكومات برلمانية ولكن لايمكنه أبدًا أن يرى نظامًا برلمانيًا.

(٢) عبد الهادي بو طالب، انظر النظم السياسية العالمية المعاصرة، مرجع سابق، ص٣٢.

والي الحسبة في الإسلام، وتحكيم الرأي العام أو هيئة الناخبين عن طريق صناديق الانتخاب النزيه والصحافة والنقابات، ومنظمات المجتمع المدني المعنية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وهذا حق آحاد الناس في الحسبة على ذوي السلطات كفرض كفاية لا فرض عين، أما الملكية في هذا النظام فإنها تسود ولا تحكم.

والأمر يختلف في النظام الجمهوري عنه في النظام الملكي. ففي مصر مثلًا جعلت الدساتير رئيس الجمهورية - وهو رئيس السلطة التنفيذية (مادة ١٣٧من الدستور المصري) - يضع بالاشتراك مع مجلس الوزراء السياسة العامة ويشرفان على تنفيذها على الوجه المبين في الدستور مادة ١٣٨، في الوقت الذي تنص فيه المادة ١٥٣، على أن الحكومة هي الهيئة التنفيذية والإدارية العليا للدولة، فتتكون الحكومة من رئيس مجلس الوزراء ونوابهم، ويشرف رئيس مجلس الوزراء على أعمال الحكومة، وتصرفات تلك الحكومة يجب أن تعد في نظر الجميع أنها من صنع الوزارة المسئولة عنها وحدها[1].

ونرى - بناءً على ذلك - أنه في حالة عدم مراعاة هذه الشروط والقيود، يكون اشتراك رئيس الدولة في شئون الحكم اشتراكًا فعليًا سافرًا، كأن لا يفلت الوزراء، فيرددون في تصريحاتهم المعلنة عن كل خطوة يخطونها أو تصرف يقومون به أو عمل يؤدونه أنهم قاموا بذلك حسب أو طبقًا لتوجيهات الرئيس وإن كان متضمنًا إخلالًا جوهريًا

(١) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص٣٢٥ - ٣٣١.
والرأي عندي أن النظام البرلماني لا يتنافى مع اشتراك رئيس الدولة مع الوزارة في إدارة شئون الحكم، ولكن مع مراعاة بعض شروط وقيود معينة كما يقول بيردو في مؤلفه «القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط باريس، ١٩٥٩، ص١٢٣، ٤٦٤، ٤٨١، (مشار إليه في المرجع السابق، ص ٣٢٧)، عن دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة عام ١٩٥٨، الذي عمل على تقوية سلطة رئيس الجمهورية، وهذا الدستور عمل على كفالة أوقات الأزمات، وهو يقر للرئيس حق حل مجلس النواب، وحق إقالة الوزراء.
وأما عن الشروط والقيود التي ذكرها الدكتور متولي فيما تقدم فقد أوردها في مراعاة أمرين:
١ - أن يستطيع رئيس الدولة أن يجد وزارة مستعدة لتحمل مسئولية ذلك التدخل أو تلك الآراء السياسية الخاصة برئيس الدولة، وأن تكون تلك الوزارة محتفظة في الوقت ذاته بثقة الهيئة النيابية.
٢ - أن يغطي الوزراء دائمًا نشاط رئيس الدولة بألا تنسب أعمال الحكومة إلا للوزراء - وأن على رئيس الدولة أو الوزراء أن يحيطوا تدخله بكل ما يستطاع من الكتمان والسرية (وأعمال الحكومة).

بالنظام البرلماني الذي يفترض وجود سلطة تنفيذية من عنصرين هما رئيس الدولة، ورئيس مجلس الوزراء. فالسلطة التنفيذية تتكون من عنصر واحد في الأساس هو رئيس الدولة، وحيث تكون الوزارة هي التي تتولى رسم هذه السياسة العامة. والوزارة ليست مجرد تاريخ أو خادم خاضع للرئيس، كما هو الشأن في النظام الرئاسي. كما أنها ليست مجرد تاريخ أو خاضع للبرلمان، كما هو الشأن في نظام المجلس[1].

كما نرى أنه في حالة عدم مراعاة الشروط والقيود يقع إخلال بأحد المبادئ المقررة، وأنه حيث تكون المسئولية تكون السلطة، واشتراك رئيس الدولة مع الوزارة في بعض اختصاصاتها، لا يحرمها تلك السلطة اللازمة لتحمل مسئولياتها، وإنما يضع فحسب قيودًا على تلك السلطة.

وفكرة وضع قيود لسلطات أي هيئة من الهيئات الحكومية، لا تتعارض مع روح أو مبادئ النظام البرلماني، طالما كانت لا تؤدي إلى رجحان كفة هيئة على غيرها من الهيئات الحكومية، لأن النظام البرلماني هو في جوهره - من الناحية النظرية - نظام توازن بين تلك الهيئات، وحيث يقول بيردو: «إن جوهر النظام البرلماني هو التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية وإنه توازن بين برلمان ورئيس دولة ووزارة - مجلس الوزراء السياسي - وترجيح دور رئيس الجمهورية الإشرافي[2]».

ومن هنا تأتي ضرورة مراعاة هذه الشروط والقيود حتّى لا يتحول النظام السياسي

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١٧.

(٢) ومن ثم فإنه من منظور بحثنا نرى ضرورة التأكيد في رأينا على مراعاة الشروط والقيود فيما يتعلق بموضوع اشتراك رئيس الدولة البرلمانية مع الوزارة في إدارة شئون الحكم، وإلا فإننا نكون بصدد أحد مساوئ النظام الرئاسي الذي كان محل دراسة نظام الحكم والسلطتين التشريعية والتنفيذية، بالنسبة لمشروع الدستور المصري الجديد غداة قيام الثورة حين استعرضت النظامين الرئاسي والبرلماني، ورأت أن مساوئ النظام الرئاسي ترجع إلى أنه لا يُحسَن الأخذ به في مصر لأن النظام يجمع السلطات التنفيذية الخطيرة في يد واحدة، فرئيس الجمهورية يجمع بين رئاسة الدولة، ورئاسة الحكومة، ورئاسة القوات المسلحة، ورئاسة حزبه، وهذه سلطات واسعة تنذر بدكتاتورية سافرة ولا عاصم منها إلا تربية سياسية قوية، أو نضوج ديمقراطي غير مألوف. (د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص ٣٠٦).

لدولة برلمانية إلى نظام رئاسي في بعض خصائصه، دون بغيه على الخصائص التي حرص الدستور عليها لتحقيق توازنات السلطات، أو إخلال جوهري كذلك بتوازنات السلطات في النظام البرلماني، لا سيما إذا كان رئيس الجمهورية هو الرئيس الأعلى للشرطة ورئيس الهيئة التشريعية، وتمكين وزير العدل من دور للسلطة التنفيذية والسلطة القضائية وإحداث انقسامات من مسئوليها لسبب أو آخر، وتمرير قوانين وقرارات لا تعبر عن إرادة الأمة الحقيقية؛ فإن ذلك يؤدي حتمًا إلى دمج السلطتين التنفيذية والتشريعية، بل والسلطة القضائية، وهو أمر مرفوض في النظامين وفي الإسلام، وعائق خطير لوظيفة الحسبة على ذوي السلطان، ويحول دون مقاومة الطغيان والاستبداد، حيث يتخلف في نظام الحكم أمر ضمانات النظام البرلماني الأسياسية، وهو «كفالة مبدإ سيادة الدستور وسيادة القانون، ولا يكون ذلك إلا بإقامة رقابة قضائية فعالة على دستورية القوانين التي تسنها السلطة التشريعية، وعلى شرعية القرارات التي تصدرها السلطة التنفيذية[1].

ومرجع هذا المزلق إلى عيب في الدستور أو عيب في التطبيق أو إلى كلا العيبين معًا، وهي عيوب توجد نتيجة حتمية للإخلال بالقواعد الأساسية للنظام السياسي البرلماني التي تميزه عن غيره من النظم الديمقراطية، أو النظام الرئاسي على وجه التحديد، وقد تؤدي به إلى نوع من التلفيق بين النظامين لحساب سلطات رئيس الجمهورية مع عدم الأخذ بما يكفل هذا الوضع من ضمانات دستورية وقيود إجرائية لعدم إساءة استخدام هذه السلطات ولحفظ التوازن بين السلطة والمسئولية والهياكل الدستورية، كما نجده في النظام المصري الذي يضيق على وظيفة الحسبة على السلطة التنفيذية إذ يتعين على الباحث التنبيه إلى ضرورة الإصلاح أو التعديل الدستوري لتلافي هذا العيب وهو كثير الوقوع في الأنظمة السياسية في جمهوريات العالم الثالث[2]. لأكثر من سبب.

---

(١) د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص٣٠٧، ٣٠٨.

(٢) ومن نتائج هذا العيب أن يتمتع رئيس الجمهورية بسلطات واسعة من دون أن تنتقل معها ضمانات عدم إساءة استخدامها فيتحول الرؤساء في تلك الدول إلى حكام مطلقي السلطة، على خلاف الوضع الدستوري في النظامين الرئاسي والبرلماني. وأصبحت ممارسات التعذيب وانتهاكات حقوق الإنسان

وفي هذا النظام السياسي الإنجليزي يتكون البرلمان من مجلسين: مجلس العموم ومجلس اللوردات[1]، وهو يشبه ماكان عليه الحال في دستور ما قبل حركة الجيش في يوليو ١٩٥٢، حيث كان يتكون برلمان مصر من مجلس النواب، ومجلس الشيوخ، وهو ما لا يشبه ما عليه الحال في دستور ١٩٧١، من وجود مجلس الشعب وما يسمى مجلس الشورى من حيث الاختصاصات.

ويمارس مجلس العموم البريطاني سلطات محددة وإن كان هو المجلس الأساسي في هذا النظام، وأهم واجب يمارسه هو الرقابة على الحكومة أو الحسبة عليها، من خلال الأسئلة الشفهية.. أما عن واجب التشريع فإن الحكومة تمارسه أيضًا بإذن من البرلمان.

والوزير الأول هو رئيس الوزراء، أو رئيس الحكومة، وهو الذي ينبثق اختياره من أغلبية مجلس العموم، وهو في حاجة دائمة إلى مساندة هذا المجلس أغلبية ومعارضة، إذ هو خاضع لمراقبتها، وإلى ثقة الرأي العام، الذي يمثل الثقل الأكبر في هذا النظام.

وإهدار مبدإ الفصل بين السلطات ـ وهي جرائم جنائية ومخالفات دستورية ـ سمة ظاهرة من سمات نظام الحكم في مثل تلك الدول التي تحمي مرتكبيها من المساءلة، وهدفه في نظر السلطة هو مشروع حماية الاستقرار بمعنى استمرار واقع ضاقت به الشعوب، أو أمن الدولة، أو أمن السلطة بتعبير أدق وليس أمن الناس. وهذا النقل المشوه عن النظام الرئاسي في دستور برلماني في بلد ما من بلاد العالم الثالث لا يمكن أن يؤدي إلا إلى نظام حكم استبدادي مطلق تتعاظم فيه سلطات مؤسسة الرئاسة، وتضعف فيه سلطات المراقبة أو الحسبة والمساءلة في مواجهتها، لا سيما حيث لا يتوافر رأي عام قوي ولا مؤسسات شعبية قوية ـ كما نشاهده في الولايات المتحدة الأمريكية مثلًا التي تكفل عزل الرئيس وإقصاءه عن السلطة عند المقتضى، كما حدث للرئيس نيكسون عام (١٩٧٤)، حيث كان كشف فضيحته يرجع لقوة الرأي العام وصلابة موقفه الاحتسابي من السلطة التنفيذية وعلى رأسها رئيس الجمهورية. (المرجع السابق، ص ٣١٥).

(١) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٨. حيث يقول: «كانت اختصاصات هذا المجلس قديمًا مساوية لاختصاصات مجلس العموم، بحيث كان يشترط موافقة المجلسين لصدور القانون، ولكن تقدم التيار الديمقراطي كان من شأنه أن يقوض من هذا المجلس سلطاته، فبعد التشريعين الدستورين (الصادرين عام ١٩١١، ١٩٤٩)، لم تعد القوانين التي يوافق عليها مجلس العموم بصدد القانون رغم معارضة مجلس اللوردات فإذا انقضت سنة وكان مجلس العموم لا يزال مصرًا على صدور القانون.. والواقع أن مجلس اللوردات لم نجد له سوى فائدة واحدة:وهي تقويه جانب المعارضة (في بعض الأحيان).

وهذه مفاهيم ديمقراطية أصيلة لا وجه لرفضها من منظور الإسلام، بل نراها محققة لمقصود الإسلام سواء فيما يتعلق بنظام الحكم أو نظام الحسبة على السلطة التنفيذية لكفالة الحقوق الأساسية للمواطنين وحرياتهم العامة، وحمايتها من استبداد أنظمة الحكم وجور الحاكمين. وتجاوزاتها المخالفة للدستور.

ويخدم هذا النظام السياسي في بريطانيا أن الأغلبية والأقلية فيه لا يفصل بينهما فجوة عددية كبرى لأكثر من سبب منها: وحدة الوجهة في السياسة الوطنية، وإن اختلفت المذاهب الأيديولوجية الإصلاحية، ومنها مستوى الوعي السياسي عند الرأي العام، وكذلك عراقة الديمقراطية عندهم واحترام الشعب والقوى السياسية والحكومة لأصولها ومواعيدها بحيث لا مساس بعملية الانتخابات؛ ولذلك كانت الأغلبية والأقلية متعاونين ومتكاملين بحيث يتقاسم السلطة في هذا النظام الديمقراطي البرلماني الذي اتخذنا مثلًا له النظام البريطاني ـ مؤسستان: مؤسسة الحكم، ومؤسسة المعارضة[1].

---

(١) عبد الهادي أبو طالب، النظم السياسية العالمية المعاصرة، مرجع سابق، ص٣٢.

المبحث الثاني

صور الحسبة في النظام البرلماني

ليس غريبًا أن نجد في بريطانيا لرئيس المعارضة مكانة مرموقة عند المجتمع والسلطة الحاكمة على السواء، فيتقاضى من الدولة سلطة سياسية أعطاها الدستور سلطات وصلاحيات الرقابة على مؤسسة الحكم.

وكأنه بمثابة والي الحسبة في الإسلام.. وقد نصبه الدستور لهذه الولاية بدلًا من إذن الخليفة أو السلطان بها، وفي هذا الوضع ضمانة أكبر لوظيفة الحسبة على ذوي السلطات، حيث لا تستمد ولايتها من السلطان، وإنما من الشعب أو ممثليه ومن الدستور.

ويلاحظ أن السياسيين في بريطانيا ينهجون في معاملاتهم على أساس أن حكومة الأغلبية اليوم ستصبح معارضة الغد، والعكس قائم، ومن أجل ذلك فالمعارضة دائمًا على استعداد لتحمل مسئوليات الحكم بواسطة «حكومة الظل»، التي تعالج الشئون العامة داخل الحزب والمجلس وأمام الشعب بمنتهى الوعي بالمسئولية وبعيدًا عن الديماجوجية وإحراج المسئولين الممارسين لسلطة الحكومة. وفي ظل هذا التوازن بين مؤسستي الحكم والمعارضة، يقوم الرأي العام بدور الحَكَم بينهما كلما دقت ساعة الانتخاب[1].

ومن منظور بحثنا نجد أن مؤسسة الحسبة على السلطة التنفيذية أو المعارضة

---

(١) عبد الهادي أبو طالب، النظم السياسية العالمية المعاصرة، مرجع سابق، ص٣٣. وانظر: د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص١٩٣. حيث يقول عن ضمانات احترام مبدإ سيادة (سيطرة) أحكام القانون: «ويرى البعض (مثل جننجز Jennings)، أن ضمانة احترام هذا المبدإ (بل أقوى ضمانة للحريات بوجه عام)، إنما هي يقظة المعارضة البرلمانية في مجلس العموم، وفي مبلغ قوة مقاومتها ضد ماقد تبديه الحكومة من نزعة استبدادية أو نزعة إلى عدم احترام هذا المبدإ، وكذلك في مبلغ ما يبديه الرأي العام من قوة الضغط والتأثير على أعضاء ذلك المجلس النيابي. والمعارضة والرأي العام يؤديان بذلك وظيفة الحسبة على السلطة التنفيذية كفرض عين بالنسبة للأولى، وفرض كفاية للأخرى.

بدورها الرقابي عليها، قسيمة الحكومة بحقٍّ في ممارسة السلطة العامة أو المشاركة السياسية والمسئولية والدستورية في هذا النظام السياسي، وهي مكانة تعكس بعض قدر مكانتها في صدر الإسلام وتفوق قدرها في عصور الخلافة المتأخرة أو الملك العضوض بتعبير ابن خلدون في مقدمته، والذي نقله عن حديث رسول الله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون عامًا ثم تصير ملكًا عضوضًا»[1].

كما نجد أن دور المؤسسين لا يحجب دور المواطنين في أداء واجب الرقابة أو الحسبة على المؤسسين لها بل إن المعارضة المؤسسية وهي تعني الواجب الاحتسابي الذي يؤديه البرلمان بوصفه ممثلًا للأمة ونائبًا عنها تقاسم الرئاسة أو السلطة التنفيذية (الحكومة) في إنزال ثقة الشعب مكانها الصحيح وحقه في المشاركة السياسية.

ومن أهم صور المشاركة ما يكون من خلال صناديق الانتخاب التي لا تمتد إليها يد مهما كانت سلطتها بما يشوب وظيفتها في التعبير الصحيح عن إرادة الشعب وحرية اختياره لنوابه الحقيقيين أو لحاكمه على السواء، وهو أمر لا يزال نادر الحدوث في أكثر دول العالم النامي رغم أن شريعة الإسلام في دوله العربية والإسلامية تدين تزوير الانتخابات بأي صورة حدث ذلك إذ جعلت الشرك بالله عدل قول الزور كما في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).

إن انتظام الحسبة على ذوي السلطان في ظل هذا النظام السياسي (الديمقراطي البرلماني) يجد مناخًا لتحقيق مقصوده، حيث نجد الهيئة التشريعية المحتسبة أو ولي الحسبة في صورته الحديثة ندًّا لند في مواجهة السلطة التنفيذية.

ونجد المسئولية السياسية الجماعية للوزراء أمام البرلمان ورجحان كفة السلطة التشريعية أكثر مما تجد من رجحان كفة السلطة التنفيذية في معظم الأحيان، حيث يتولى رئيس الدولة سلطته بواسطة وزرائه ومشاركته في إدارة شئون الحكم مع الوزارة،

---

(١) انظر ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٢٣. في كلامه عن الخطط الدينية الخلافية ومنها الحسبة: لما انقرض شأن الخلافة وطورها وصار الأمر كله لملك أو سلطان، صارت هذه الخطط الدينية بعيدة عنه بعض الشيء؛ لأنها ليست من ألقاب المُلك ولا مراسمه. ويقول ابن تيمية: «خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم صارت ملكًا كما ورد في الحديث».

التي يحكمها شروط يهتم الدستور بمراعاتها حتى لا يتحول الحكم الديمقراطي إلى حكم فردي شمولي تهدر فيه الشرعية والمشروعية وتنتهك فيه حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة، ويستشري الفساد وتصعب محاربته والقضاء عليه. بذلك على الهيئة التشريعية بدورها الرقابي وعلى سائر المؤسسات الاحتسابية أداء واجبها الدستوري في الحسبة على السلطة التنفيذية أو الحسبة على ذوي السلطان.

وهنا يجد الشعب نفسه مطالبًا بأداء هذا الواجب بوصفه من فروض الكفاية التي تخاطب بها الأمة، بحيث تأثم إن لم يقم بها الأقدر عليها أو لم يقم بها أهل القدرة منها على ذلك. وباعتبارها أصلية بالنسبة لآحاد الناس تطلب منهم النهي عن المنكرات وتغييرها قدر الاستطاعة، وآخر مراتب ذلك هو التغيير بالقلب، ورفض الظالم وكراهية الواقع الظالم وأهل الظلم، ودوام السعي ما أمكن لإقامة الجماعة الاحتسابية لتؤدي واجبها كفرض عين، ومن صوره ممارسة صدور الاحتجاجات القانونية (كحق الإضراب)، التي اعترفت بها الاتفاقيات الدولية لحماية حقوق الإنسان وأقرها القضاء في أحكامه، ومنها «العصيان المدني» كذلك.. وقد دلت الشواهد على أن التغيير بالقلب مهم له، أو من يتحول منه إلى تغيير باليد، أي إزالة المنكر بطريق سلمي قانوني.

ولعل خير تجسيد عصري لهذه الحال ما شاهدناه عام ١٩٨٩ في أوروبا الشرقية من تغيير جذري في أنظمة حكم ديكتاتورية وعزل حكامها، وتغيير الأنظمة والحكام بعد أن ظلت معاناة شعوب هذه الدول من جور الحكام وفسادهم عقودًا من الزمن تراوحت ثوراتهم بين اثنين وأربعة أعوام، حتى ذاعت تسمية هذه الأعوام بأعوام الجماهير التي فرضت التغيير، أو عام الثورة الشعبية على استبداد الحكام واحتكار السلطة. وقد بدت دلائل النجاح فيها فيما حدث من تغييرات واقعية مذهبية وعملية، كالأخذ بمبدإ الانتخابات الحرة لإعادة تأسيس نظام حكم يحترم إرادة الشعب وحقوق الإنسان ويقوم على المشاركة السياسية والتعددية الحزبية أي إعادة تأسيس البناء الديمقراطي، وتبني قضية الحرية والديمقراطية على أرض الواقع.

ونحن من منظور بحثنا نسمي هذا العام عام «انتصار الحسبة على حكام الجور والفاسدين المفسدين في الأرض» وهو، وإن كان في أوروبا الشرقية، فإنه حدث

تاريخي إنساني، يفرح له كل عالمنا المعاصر عامة، ودوله النامية المتخلفة التي استمر بها زمن الظلم والقهر عقودًا طويلة، إن لم تكن قرونًا. ولاشك في أن رياح الحرية والديمقراطية التي اجتاحت أرجاء المعمورة بآخرة، لا بد أن يكون لها أثرها العملي في واقع الدولة المقهورة والشعوب المنكوبة، وذلك من سنن الحياة الثابتة..وأجدرها بذلك التغيير الدول والشعوب الإسلامية التي حرم دينها الظلم، وأمر بمقاومة الجور، ونهى عن السكوت عليه. وما أكثر ما يحتاج[1] في بلاد المسلمين إلى التغيير الجذري السياسي منه والاجتماعي والاقتصادي؛ لتعيش عصرها عزيزة غير تابعة، قادرة على العطاء، مجسدة لمبادئ دينها وقيمه العليا القادرة على كسر حاجز التخلف الحضاري، وينقلنا إلى مواكبة العصر[2] الذي قدم قضية الحرية على قضية الخبز، وإن كانتا وجهين لعملة واحدة، كما جاء ذكرهما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ (قريش: ٣، ٤).

---

(١) ومن ذلك: انتخابات حرة نزيهة ومشاركة حقيقية في صناعة القرار السياسي وكسر احتكار السلطة واحترام كرامة الإنسان بوقف أسلوب القهر والتعذيب واحترام سيادة القانون بإلغاء القوانين الاستثنائية، والأحكام العرفية، وتعديل الدستور بما يؤكد على هذه الحقوق الدستورية ويوفر ضمانات تحقيقها وعدم الاعتداء عليها.

(٢) فنحن نجد أن أهم سمات هذا العصر وقضاياه الكبرى ـ التي تريد اللحاق بركبه ـ تجد لها أصولًا في الإسلام. فقضية «احترام حقوق الإنسان» ـ المضمون الإنساني لشهادة التوحيد نفسها ـ ترجمة لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾. (الإسراء:٧٠)، وقضية نظام الحكم العادل تجدها في آيتين، إحداهما آية الأمراء: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء:٥٨). وثانيتهما: موجهة إلى الرعية، وتأمرهم بطاعة الرسول وأولي الأمر عند التنازع، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء ٥٩). وقد تناولت أولاهما: السلطتين التنفيذية والقضائية وتناولت ثانيتهما: السلطة التشريعية وبيان دور أهل الاجتهاد في حسم التنازع بين السلطات عند الاختلاف برده إلى الأصول لا إلى الأهواء، وإن كان لأهله أغلبية برلمانية عندما يكون موضوع التنازع متعلقًا بأحكام شرعية لا مسائل فنية دنيوية بحتة. وقضية التنمية بمفهومها الواسع، أساسها في الإسلام مبدأ الخلافة عن الله في عمارة الأرض، وقضية التعايش السلمي، ومبدأ المساواة، ونبذ العنصرية؛ أساسها في الإسلام قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، (الحجرات: ١٣).

المبحث الثالث

الحسبة في النظام السياسي الفرنسي المعاصر

هذا نموذج لتطبيق آخر للنظام الديمقراطي، نحاول من منظور الدراسة المقارنة أن نتعرف على الدور الرقابي أو الاحتسابي، من حيث مزاياه، وطريقة ممارسته كنظام برلماني جمهوري.

النظام السياسي الفرنسي المعاصر[1]، هو وليد دستور أكتوبر ١٩٥٨. ويرى بعض فقهاء القانون الدستوري أنه ليس بنظام برلماني ولا بأي نظام سياسي في الأنظمة المتعارف عليها في القانون الدستوري، فهو نمط فريد من الأنماط الديمقراطية الغربية. ويظهر لنا أن الدستور المصري الراهن اقتبس منه بعض خصوصياته التي تجعل منه نظاما له نزعة رئاسية، فهو نظام مختلط أو برلماني رئاسي[2]. فطريقة انتخاب رئيس الجمهورية الفرنسية هي الاقتراع العام المباشر في دستور ١٩٥٨[3]، وهو يستأثر بحق الإشراف على سير الحكومة، وتخطيط سياستها تاركًا للوزير الأول مسئولية السهر على تنفيذ تعليماته في الوقت الذي نص فيه الدستور الفرنسي ـ وكذلك فعل دستورنا ـ على مسئولية الوزير الأول وسائر أعضاء الحكومة أمام رئيس الجمهورية حيث تنص المادة ٢٠، من الدستور على: «أن الحكومة مسئولة أمام البرلمان»، ومع ذلك فقد أباح رئيس الجمهورية لنفسه إقالة الحكومة فأصبحت المسئولية المزدوجة بحكم هذه الممارسة عرفًا دستوريًا.

وهذه الممارسات جميعها تهدف إلى تعزيز وتوسيع سلطات رئيس الجمهورية

---

(١) وهو دستور الجمهورية الخامسة الجديد، وعده ديجول مغايرًا في تنظيماته وعلاقات مؤسساته لمقتضيات دستور الجمهورية الرابعة، وطرحه على الاستفتاء للسلطة الأولى أو المؤسسة الرئيسية، وانتخب الجنرال ديجول وظفر بالأغلبية البرلمانية وكان أول رئيس للجمهورية الخامسة.

(٢) عبد الهادي أبو طالب، انظر النظم السياسية العالمية المعاصرة، مرجع سابق، ص١١٥ ـ ١١٨.

(٣) أدخل تعديل دستوريّ في نوفمبر ١٩٦٢، غير طريقة انتخاب رئيس الجمهورية إلى الاقتراع العام المباشر، وعلى ضوئه تقدم الجنرال ديجول أمام الشعب للانتخاب؛ فاستكمل بظفره ثقة الأمة وسندها آخر حلقة في سلطة تعزيز سلطات رئيس الجمهورية. (المرجع السابق، ص ١١٩).

بما يتجاوز حرفية نصوص الدستور مما جعل هذا النظام ذا نزعة رئاسية ـ وكذلك نظامنا ـ وقلص بالتالي سلطة البرلمان في ميادين التشريع والمراقبة الاحتسابية والمسئولية السياسية، وأصبح دور رئيس الجمهورية هو الرئاسة الفعلية للحكومة، وأصبح مسئولًا أمام الأمة وحدها وتركزت بذلك هيمنة رئاسة الجمهورية على سائر المؤسسات فكانت الرئاسة بذلك هي المؤسسة الأولى في هذا النظام. وقد زاد من وزنها أن انتخاب الرئيس يتم ـ كما ذكرنا ـ بالاقتراع العام المباشر وهو ينتخب لمدة سبع سنوات بالأغلبية المطلقة ومن سلطته إجراء الاستفتاء مباشرة على ما يراه من مشروعات بقوانين دون اللجوء إلى البرلمان.

ويعنينا من منظور بحثنا أن نؤكد على ظاهرة تقليص سلطات البرلمان، التي أشرنا إليها لأن معناها تقليص الوظيفة الرقابية أو الاحتسابية للبرلمان[1]، على السلطة التنفيذية وهو الذي نعتبره ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بمثابة «والي الحسبة» في الإسلام طالما كان نوابه نواب الشعب بحق بأن كانت عملية الانتخاب نزيهة حرة، وهو ما لا يحدث عادة في أكثر دول العالم الثالث، كما أن معناها إفلات رئيس الجمهورية من المساءلة السياسية[2] أمام ممثلي الشعب المنتخبين، عن ممارسة سلطاته الواسعة التي يباشرها كرئيس أداته الحكم، أو على استغلاله، إضافة إلى ما خوله الدستور الفرنسي من سلطات استثنائية يجمع فيها بين السلطتين التشريعية والتنفيذية؛ حتى استحقت أن توصف بأنها «ديكتاتورية دستورية»، وإن كان البرلمان يظل يمارس مراقبة السلطة التنفيذية باستثناء ما يتصل بسلطات الاستثناء.

ويزيد الطين بلة: «أن الدستور يجعل تقييم ظروف الاستثناء موكولة للسلطة التقديرية لرئيس الجمهورية، وهكذا يمكنه أن يقيم محاكم استثنائية، كما فعل ديجول

---

(١) «أصبحت السلطة التشريعية في هذا النظام لا تمارس إلا جزءًا من اختصاصها في ميدان التشريع والمراقبة والمسئولية السياسية، بينما أصبحت الحكومة تمارس باستغلال السلطة التنظيمية التي هي جزء من ميدان القانون» (انظر المرجع السابق، ص١٢٠).

(٢) حيث اقتصرت المساءلة السياسية بذلك على المساءلة أمام الأمة وحدها كما هو الحال في النظام الرئاسي، تأسيسًا على أن انتخابه أصبح يتم بالاقتراع المباشر لا من لدى البرلمان، وقد أدى ذلك إلى هيمنة رئاسة الجمهورية على سائر المؤسسات، وكان من نتيجة ذلك الاتجاه تطلع الرأي العام الفرنسي منذ عام ١٩٦٨، إلى عهد يعيد للمؤسسات مكانها. وقد انعكس ذلك التطلع الجماهيري إلى تقوية صفوف المعارضة الاشتراكية.

خلال حالة الاستثناء عام١٩٦١. كما يملك سلطة اتخاذ قرارات تشريعية تصبح في حالة الاستثناء غير خاضعة لأي رقابة من أي سلطة قضائية، ولا يملك أحد نقضها بسبب تعسف السلطة»[1].

ولا شك في أن نزوع الدستور إلى تقوية سلطات التنفيذ، وتقليص سلطات البرلمان ـ المحتسب ـ سواء في ميدان التشريع أو مراقبة الحكم، رغم نص الدستور على «أن الحكومة مسئولة أمام البرلمان، يضعف ـ كما قلنا ـ من الدور الرقابي أو الاحتسابي الذي نعول عليه كثيرًا في تصورنا لمنظومة المحتسبين من منظور الإسلام المحتسب وولاية الحسبة من قبل الخليفة أو الحاكم.

كما أن ما يعيب هذا النظام في نظرنا؛ مخالفته لما ذهبنا إليه من أهمية تحقيق مبدإ المساءلة السياسية ـ كمبدإ دستوري أساسي في نظام الحكم ونظام الحسبة على الحاكم وأعوانه على السواء ـ بالنسبة لمن يتولى رئاسة السلطة التنفيذية ولو كان بأداة الحكومة. وعن طريق الوزارة التي يرأس اجتماعاتها، ويملك تغييرها وتعديلها، ويوجه سياستها.

وليس كافيًا ـ في نظرنا ـ أن يكون الرئيس الأعلى للجمهورية كما هو الحال في فرنسا ـ مسئولًا فقط أمام الرأي العام وأمام الأمة، التي تمارس حقها الرقابي والاحتسابي عند التصويت في الاقتراع العام في انتخاب الرئاسة، فإن رئيس الجمهورية الذي يكون على رأس السلطة التنفيذية أحرى أن يكون هو ورئيس الحكومة الذي يقاسمه سلطة الحكم، خاضعين للمساءلة السياسية أمام الأمة، وأمام ممثليها في البرلمان كذلك. فكما يقتسمان السلطة فإن المنطقي أن يشتركا في المساءلة، ولذلك فإننا ـ من منظور بحثنا ـ نعيب هذه الممارسة وإن اعتمدت على نص دستوري يستند في حقيقته إلى نظام برلماني لا رئاسي، ولكن الممارسة العملية حولته إلى هذا النزوع الرئاسي. فإذا كان رئيس الجمهورية الفرنسية حسب نص المادة ٦٨ من الدستور، ليس مسئولًا عن ممارسة ما له من سلطات، وحكومته هي المسئولة وحدها أمام الجمعية الوطنية؛ فإن إعفاءه من المساءلة السياسية قد يكون مفهومًا، إذا التزم شروط الاشتراك مع الحكومة في رسم السياسة العامة، والإشراف

---

(١) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٤ ـ ٢١١.

على تنفيذها، كما عرضنا لها من قبل. وهو ما لا يحدث لا في فرنسا ولا في غيرها من الأنظمة، والجمهورية البرلمانية مفاجئة لوزيره الأول ولأعضاء حكومته ويصبحون، مع ذلك مسئولين عنها. ومن جهة أخرى، فإن رئاسته لمجلس الوزراء وتوجيهه لمداولاته وإشرافه الفعلي وموافقته على كل ما تقدمه الحكومة للبرلمان، واستئثاره بالاختصاص المنفرد عن الحكومة في بعض الميادين، وإمضائه على المراسم التي تهم ميادين السلطة المتقاسمة، كل ذلك يجعل منه المحرك للحكومة في الوقت الذي لا يتعرض فيه لمقتضيات المسئولية السياسية[1].

ومن ثم فإن الاتجاهات التي تقرر مبدأ «المساءلة السياسية»، بالنسبة لرئيس الجمهورية، طالما يمارس مثل هذا الاشتراك في أعمال الحكومة، تعُدّه مساءلة دستورية أساسية لضمان تحقق جوهر النظام الديمقراطي، الذي هو ممارسة البرلمان لدوره الرقابي على السلطة التنفيذية، كما هو الشأن من منظور الإسلام الذي يعد مساءلة الحاكم السياسية من أصول نظام الحكم فيه.

ويرى أن نزوع الدستور إلى زيادة سلطات التنفيذ والتقليص من سلطات البرلمان يناقض أنظمة الحكم القانونية، ويدخل في نطاق الأنظمة الدكتاتورية، ومعنى تضييق المجال أمام عمل وظيفة الحسبة على ذوي السلطات أو الرقابة البرلمانية بتعبير آخر، وهي مسألة مهمة داخلة في صميم دائرة بحثنا.

كما نرى أن تأثير اعتماد رئيس الجمهورية على الأغلبية البرلمانية يكون عادة عاملًا كبيرًا في تشجيع النزعة الرئاسية، ولذلك فإنه منذ انتخاب الرئيس جيكسار ديستان في مايو ١٩٧٤، وما طرأ من تغيير في ميدان الأغلبية البرلمانية بين الرئيس ومعارضة بتران؛ أصبح النظام متجهًا إلى تقليص النزعة الرئاسية لحساب النظام البرلماني وتوازن السلطات، ونتج عن ذلك تقلص هيمنة رئيس الدولة على مؤسسة البرلمان واستعادة المؤسسات دورها الدستوري وعلى رأسها البرلمان، وأحال النظام إلى نظام متوازن لا يعاني من هيمنة رئيس الدولة على «النظام وتوازناته الدستورية» وفق ذلك كسبب ـ ومن منظور بحثنا ـ للدور الرقابي أو الاحتسابي لوظيفة الحسبة على السلطة التنفيذية.

---

(١) عبد الهادي أبو طالب، النظم السياسية العالمية المعاصرة، مرجع السابق، ص١٢٥.

الفصل الرابع
تقويم نظام الحسبة

المبحث الأول
موقف نظام الحسبة من الأنظمة السياسية الديمقراطية

بدايةً أرى أن أثبت هنا أن جميع الأنظمة السياسية للحكم، على اختلاف أزمنتها أو أماكن قيامها، واختلاف فلسفاتها ونظرتها إلى غاية الدولة هي من صنع الإنسان[1]،

---

(١) د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية والدولة والحكومة، مرجع سابق، ص٤٩٧، حيث يقول: «إن الديمقراطية كغيرها من الأنظمة من صنع البشر، يجري عليها ما يجري على مختلف تصرفات البشر من خطأ وصواب؛ فلا يمكن أن تبلغ حد الكمال المطلق فإن الكمال لله وحده. ولكن الديمقراطية مهما قيل فيها فإنها خير نظام للحكم، وتفضل ـ بلا شك مهما كانت الظروف ـ النظم الأخرى المعادية لها. أما إذا كان يقصد خير نظام للحكم بين أنظمة الحكم الأخرى المعاصرة لاسيما الأنظمة الدكتاتورية فنحن معه، ولكن الذي تجدر الإشارة إليه هو أن نظام حكم إسلامي يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها الكلية الدستورية، وإن استعار في بنائه وآلياته الكثير أو القليل من الديمقراطية الغربية، فإنه يعد أسلمة لها أو تطويرًا نحو الأفضل، لما يشتمل عليه من تقرير البعد الأخلاقي ـ الغائب فيها ـ في أعلى مراتبه وأقوى صوره لربطه بالدستور الإلهي الخالد الأعلى، ومفهوم الحلال والحرام، ووحدة الدين والسياسة، والدنيا والآخرة. ولا خلاف في أن التشريع الإلهي أسمى من أي تشريع وضعي؛ حيث يكون الكمال لله وحده ـ على حد تعبير المؤلف ـ على الأقل عند من يعرفون الإسلام معرفة حقة ويؤمنون به إيمانًا صادقًا، وحيث لا مجال للحيرة فيما قضى الله ورسوله عند المؤمنين والمؤمنات من شريعة ومنهاج للحكم، وإن لم يرد بشأنه نظام محدد القسمات تمشيًا مع ما التزمه الشرع من قاعدة معروفة: «إجمال ما يتغير وتفصيل ما لا يتغير»، نوفر بذلك عنصر الملاءمة في أحكام المعاملات أو العادات، التي من شأنها التغير بتغير الزمان والمكان، لتظل صالحة للتطبيق محققة للمصالح نافية للحرج دافعة للمفاسد، حتى قيام الساعة».

أي من صياغة المتخصصين من أهل الفقه والقانون، واستندوا في صنعها وصياغتها إلى وجوب إقامة حكومة وإلى جملة من المبادئ الأساسية الدستورية في الحكم من منظور فكرهم السياسي وعقائدهم المذهبية وفلسفتهم الاجتماعية. ولا يشذ عن ذلك أي نظام سياسي للحكم عرفه الإنسان، ومنها نظام الخلافة في الإسلام وهو نظام مدني، سلطة الحاكم فيه مرجعها إلى الشعب، فالسيادة في دولته للشريعة، وهو ما يسمى مبدأ سيادة القانون أو «الشريعة الإسلامية». فكل سلطة في الدولة[1]، مقيدة بها سواء كانت سلطة الحاكم أو سلطة الأمة أو سلطة القضاء. وتقابلها الشرعية الوضعية بمعنى سيادة القانون في أنظمة الحكم العصرية العلمانية، ومقصودها وضع قيود على تعسف السلطة التشريعية أو استبداد الحكام، وهو أكثر تحققًا في مفهوم الشرعية الإسلامية، حيث تلتزم الدولة نفسها بالخضوع لسيادة الشريعة بكل سلطاتها ومؤسساتها وجماعاتها وأفرادها ممثلة في مبادئها الدستورية، وقد أعدها العامة، وأصولها الثابتة التي لا يجوز لأحد أو مؤسسة أو سلطة المساس بها أو الخروج عليها، وإنما يجوز تعدد تطبيقاتها بحسب تغير ظروف الزمان والمكان وتغير

ومن ثم فإن رفع شعار الخيار الإسلامي للحكم وسائر أنظمة الحياة وسلوكيات المسلمين، هو في حقيقته خيار إلهي ملزم للأمة شرعًا، وعلى حكام المسلمين أن يرجعوا إلى شرع الله لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية:١٨)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة:٥٠)، وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة:٤٤)، وورد في الآيتين التاليتين: ﴿هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة:٤٥)، ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة:٤٧) مع التحذيرات الواجبة لمجاوزة السقوط في هاوية التكفير التي سقط فيها الخوارج في صدر الإسلام، وقلة من أخلافهم المحدثين لم يلبث فكرهم أن تراجع وزايله التباس، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق، وقول ابن عباس: «ليس بكفر ينقل عن الملة»، (مشار إليهما في: الصحوة الإسلامية، د .يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص٨٣ ـ٨٥)، وهو خبر إلهي لا اختيار معه لأحد من المسلمين لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦).

(١) د. فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص١٢٣، حيث يقول عن نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربي: «ألا إن السيادة سلطة عليا آمرة لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها، وإنها منفصلة عن الشعب وسامية عليه. هذه السلطة تتجلى بأظهر ما تتجلى في فرعها التشريعي تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها وفرضها على الرعايا دون موافقة منهم. وهي تتميز فضلًا عن ذلك بأنها سلطة مطلقه غير محددة لا ترد عليها أي قيود».

المصالح بخلاف مفهوم الشرعية الوضعية في الفكر السياسي الغربي حيث تملك السلطة التأسيسية تعديل ثوابت دساتيرها بتغير الظروف السياسية، كما يحدث في الانقلابات العسكرية عادة.

وأمر آخر هو أن هذه الأنظمة خاضعة لمبدإ التغير بتغير الظروف، فالديمقراطية كمذهب سياسي واجتماعي يرجعها أهل السلطة السياسية إلى الإدارة العامة للأمة، وإلى فكرة العقد الاجتماعي كأساس لنشأة الدولة، واعتبر جوهر الديمقراطية أن تكون السيادة للشعب. ومع ذلك فقد تعددت صورها بين ديمقراطية مباشرة يمارس الشعب فيها السيادة بنفسه مباشرة، أو ديمقراطية نيابية يباشر الشعب فيها السيادة بواسطة نوابه المنتخبين لهذا الغرض، كما قد يجمع بين الصورتين، كما في الديمقراطية شبه المباشرة.

ومن منظور الحسبة على ذوي السلطان نبادر إلى القول بأن نظام الديمقراطية شبه المباشرة أو نصف المباشرة، وإن لم يؤخذ فيه بجميع مظاهر هذا النظام، يوسع دور الشعب في ممارسة واجب الحسبة على ذوي السلطان بأكثر مما يسمح به نظام الديمقراطية النيابية الذي يقتصر فيه دور الشعب في المشاركة السياسية ـ وهي أصل في شرع الحسبة على ذوي السلطان ـ على اختيار نوابه ثم لا يشترك في الحكم أو صنع القرار السياسي أي نوع من الاشتراك.. ومن ثم نؤيد ما اتجهت إليه كثير من الدول للأخذ بنظام وسط بين الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية.

ويكفي أن نشير هنا إلى مظاهرها[1] الاحتسابية؛ لنذلل على صحة ما نقول به فيما يلي:

(١) د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص٥٠٩ ـ ٥١٦، حيث يقول: «فالشعب في هذا النظام يعتبر سلطة رابعة بجوار السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية ـ ينتخب الشعب برلمانًا ولكنه لا يترك بيده جميع مقاليد الأمور في الدولة يتصرف فيها دون معقب عليه وإنما يحتفظ الشعب لنفسه بحق الاشتراك معه في بعض المسائل المهمة حتى يستطيع التصرف فيها بما يراه محققًا لصالحه ـ ويلاحظ أن اشتراك الشعب في إدارة الشئون العامة بطريقة مباشرة (وبالذات الشئون التشريعية، يؤدي إلى الحد من سلطات البرلمان، ويمنع استبداده وطغيانه وتجاهله لرغبات الناخبين، وبذلك يخفف من عيوب النظام النيابي البحت». وفي ص ٥٢٠، يقول: «وقد انتشر نظام الحكم شبه المباشر على نطاق واسع بعد الحرب العالمية الأولى، وأخذت به دول كثيرة في أوروبا».
وانظر: د. سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دراسة مقارنة، مرجع سابق، حيث

الاستفتاء الشعبي: تشريعيًا كان أو دستوريًا أو سياسيًا، إجباريًا كان أو جوازيًا، ملزمًا كان أو استشاريًا.

الاعتراض الشعبي: ويقصد به حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صدر من الهيئة التشريعية فعلًا، بعد مدة معينة من تاريخ نشره، وعرضه على الاستفتاء الشعبي.

حق الاقتراح الشعبي: وفي هذه الحالة يسهم الشعب مساهمة فعالة في التشريع، بأن يستطيع عدد معين من الناخبين أن يتقدموا إلى المجلس النيابي باقتراح أي مشروع قانوني ويلتزم بمناقشته.. سواء قدم الاقتراح في صورة مشروع قانوني أو مجرد بيان المبدإ أو الموضوع، ويطلب من الهيئة النيابية وضع مشروع قانوني يتضمنه.

يقول في ص١٨٢: «إن انتشار التعليم والوعي الديمقراطي جعل الشعوب لا تقنع بهذا الدور الضئيل - مجرد عملية الانتخاب وتولي السلطات المنتدبة شئون الحكم - وتطالب بالمشاركة المباشرة في مسائل الحكم المهمة، وبأن يراقب على البرلمان اتجاهات الرأي العام في تصرفاته، وأن يمكن الناخبون من فرض رأيهم على البرلمان في المسائل المهمة وذلك عن طريق الأخذ بمظهر أو أكثر من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة». ولما كانت مشاركة الشعب في شئون الحكم - في مجالي التشريع والتنفيذ - هي ترجمة عملية لمبدأي الشورى والرقابة أو الحسبة على ذوي السلطان كفرض كفاية وولاية أصلية بالنسبة لآحاد الناس، ومن ثم استحسنا الأخذ بها أو ببعضها في نظام الحكم الإسلامي الذي لا نراه مناقضًا للديمقراطية البرلمانية من حيث الجوهر وإن لم نتجاهل ما بينهما من بعض أوجه الاختلاف مردها في الأساس إلى التزام الديمقراطية بالفلسفة العلمانية - الدنيوية البحتة - بإطلاق، بينما يلتزم نظام الحكم في الإسلام بما قررته الشريعة الإسلامية وبعده الإيماني أو الأخلاقي كأصول ثابتة وقواعد قانونية أو دستورية ملزمة، وهو بعد لا تعرفه أنظمة الحكم الوضعية قاطبة، كما عرفه نظام الحكم الإسلامي في الكتاب والسنة من مبادئ دستورية وقواعد كلية وعرفية شرع ما قبلنا واستحسنته الفطرة السوية والعقول السليمة بلا خلاف كالشورى والمساواة والعدل وسيادة القانون ومساءلة الحاكم وحقوق الإنسان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الذي يختص به الشرع فإحلال الطيبات، وتحريم الخبائث أي فكرة الحلال والحرام، التي ذكرها الله تعالى كأصل من أصول الرسالة الثلاثة في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧). وكما يقول ابن تيمية في الحسبة في الإسلام ص ٥٨: «وتحريم الخبائث يندرج في معنى النهي عن المنكر، كما أن إحلال الطيبات يندرج في الأمر بالمعروف لأن تحريم الطيبات مما نهى الله عنه».

حق الناخبين في إقالة النائب: بأن يقرر الدستور أنه يجوز لعدد معين من الناخبين أن يطلبوا إقالة النائب قبل انتهاء مدة النيابة القانونية فيعاد الانتخاب في الدائرة من جديد.. وهو مبدأ يحمي النظام السياسي من انحراف النواب بعد انتخابهم.

الحل الشعبي: بأن يكون من حق عدد معين من الناخبين طلب حل المجلس النيابي مباشرة، وعندئذ يعرض الأمر على الشعب للاستفتاء فإذا وافق على هذا الأمر انحل المجلس القائم وأجريت انتخابات جديدة لمجلس جديد.

وواضح أن في ممارسة الشعب لهذا الحق ممارسة للحسبة على أولي الأمر التشريعيين، أو والي الحسبة نفسه في المصطلح الإسلامي، وهذه صورة متقدمة من ممارسات الحسبة المخولة لآحاد الناس في الإسلام، وهي مؤسسة على ما لهم من ولاية أصلية في الحسبة كفرض كفاية.

حق عزل رئيس الجمهورية: أعطت بعض الدساتير للشعب هذا الحق في حدود معينة، فإذا طلب عدد معين من الناخبين عزل رئيس الجمهورية، عرض الأمر على الشعب في استفتاء عام يتقرر فيه مصير رئيس الجمهورية[1].

وهذه أيضًا صورة متقدمة من ممارسات الحسبة والتغيير باليد في الإسلام في موضوع «عزل الخليفة»، وقد ذهب فيه الأئمة والفقهاء مذاهب شتى في بيان مشروعيته عند أهل السنة والشيعة، وفي ضوابط ممارسته، وفي أسبابه، وفي إصدار قرار العزل وتنفيذه بالقوة المسلحة عند المقتضى وعدم وجود المانع، وانشغل الفكر

---

(١) د. سليمان الطماوى، النظم السياسة والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص١٧٣. أيضًا انظر: د. محمد كامل ليلة، النظم السياسة، مرجع سابق، ص٥١٥، حيث يقول: ومن أمثلة هذه الدساتير نذكر دستور سنة ١٩١٩ لألمانيا فقد نصت المادة ٤٣، منه على أنه يمكن عزل رئيس الجمهورية من منصبه بناءً على اقتراح من مجلس الريشتاج - المجلس الشعبي - بأغلبية ثلثي أعضائه وموافقة الشعب عن طريق الاستفتاء، وبمجرد صدور قرار الريشتاج يوقف رئيس الجمهورية عن العمل، «ولكن إذا لم يوافق الشعب - الناخبون - على قرار المجلس، يعتبر ذلك بمثابة انتخاب جديد للرئيس، ويجب حل الريشتاج وإجراء انتخابات جديدة». وأخذ دستور النمسا الصادر سنة ١٩٢٠، والمعدل سنة ١٩٢٩، في المادة ٦٠ منه، «الفقرة السادسة بنفس القاعدة السابقة إذ قرر إمكان عزل رئيس الدولة بعد اتباع إجراءات خاصة، منها وجوب استشارة الشعب في هذا الأمر، ويتم ذلك عن طريق الاستفتاء».

السياسي الإسلامي بمدارس المعارضة[1]، الإسلامية الثلاث: مدرسة الخروج، ومدرسة الصبر، ومدرسة التمكين.

ولا تزال ـ في نظرنا ـ قضية عزل الرئيس الأعلى للدولة في الإسلام كما عالجها فقهاء المسلمين وأئمتهم الأسبقين قائمة لم تحسم بين النظرية والتطبيق. وهي مما يستحسن الأخذ فيها مما توصل إليه الفكر السياسي الغربي وأخذت به بعض الدساتير الحديثة على النحو الذي ذكرناه.

إن إيجاد حلول دستورية لبعض ما يواجهنا من نقص في أساليب تطبيق المبادئ الدستورية الإسلامية في السياسة الشرعية (كتلك المتعلقة بنظام الحكم أو نظم الحسبة موضوع بحثنا) يجرنا ـ من منظور المقارنة والتنظير ـ إلى عرض ما توصل إليه التطبيق في إقامة نظمه السياسية على مبادئ الإسلام الكلية وقواعده العامة لتحديد ما يجوز لنا، وهو ما عرضنا لبعضه فيما تقدم من بحث اقتبسته منها، وما لا يجوز. ومرجعنا في ذلك المصلحة، والملاءمة، وعدم المخالفة عن أصول الإسلام الثابتة وقواعده العامة ذهبنا فيه إلى استحسان الأخذ ببعض هذه الآليات أو الكيفيات، لما رأينا من تحقيقها لبلوغ المراد منها من منظور الإسلام وكونها حلولًا دستورية لمشكلات تواجهنا سواء في مجال إقامة نظام حكم إسلامي عصري أو نظام للحسبة على ذوي السلطان يحقق مقصودها.

ونرى هذا من جنس ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إبان الفتوحات الكبرى التي تمت في عهده، وأدت إلى تدفق الأموال على حاضرة الدولة، مثل تدوين واتخاذ بيت مال ونظام الدواوين ـ كما هو معروف ـ ونقله عمر عن الفرس، واستعملت فيها اللغتان الفارسية، واليونانية، أول الأمر، حتى إذا ما استقر نظام

---

(١) «د. نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ط١، ص ٢٣٠ وما بعدها. حيث تقول: «ولقد أظهرت المتابعة التاريخية... مدارس ثلاث للمعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، الأولى: تطلق عليها مدرسة الثورة أو «الخروج»، ويمثل الخوارج العلم الرئيس على هذه المدرسة... والثانية: تطلق عليها مدرسة «الصبر» ولقد أخذنا هذا المصطلح «الصبر»، من فكر أهل السنة الذين يمثلون القطب الرئيس لهذه المدرسة... والثالثة: تطلق عليها مدرسة «التمكين»، كما يمكن القول بأنها مدرسة الانتظار والترقب وكذلك مدرسة اشتراط القدرة».

الدواوين وتدرب من المسلمين من يقدرون على إدارتها أمر الخليفة عبد الملك بن مروان بتعريب لغة الدواوين.

وقد تطورت في عهد الأمويين ثم في عهد العباسيين من بعدهم ولم ينكر أحد من الصحابة أو أهل الفقه أنها نظام منقول عن غير المسلمين ـ دون سياسة لا مكان لها عند دولة قوية ـ فهي من الكيفيات التي تحقق مقصودها في الإسلام، ولا حرج على المسلمين في نقلها عن أصحابها والاستفادة منها في الأنظمة الإسلامية[1]؛ فالحكمة ضالة المؤمن

(١) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٠، ١٤١، حيث يقول في موضوع الأحكام الإسلامية وكونها تهدف كلها إلى تحقيق مصالح الناس: «... ما يقدره الفقهاء من أنه يجوز لولاة الأمور من المسلمين أن يتخذوا من القرارات، ويصرفوا من النظم ما يحقق مصالح المسلمين والعدل بينهم، ويدخل تحت ذلك ما سماه الفقهاء ـ السياسة الشرعية ـ وأساس إقرار هذه السلطة للحكام فيما يعبر عنه ابن القيم الجوزي وهو: «أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات العدل أو أسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه...». ويقول بعد ذلك بقليل: «فأي طريق أستخرج منه العدل والقسط فهو من الدين ليس مخالفًا له» (ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٣، ص١٤: ١٦).

وقد زاد هذا المعنى تفصيلًا في كتابه أعلام الموقعين، (مطبعة القاهرة ١٩٦٨، جـ٤، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٩). وقد صاغ الفقهاء هذا الأصل بقولهم: «إن من مبادئ الشريعة التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية»، «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»، الشيخ محمد الخضر حسين، ص١٧٧. ونضيف «ما ذكره ابن القيم في الطرق المحكمة، ص١٣، ١٤، وقال ابن عقيل في الفنون»، جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم ولا يخلو من القول به أمامه، فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد «وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي»؛ فإن أردت بقولك: «إلا ما وافق الشرع»، أي لم يخالف ما نطق به الشرع؛ فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط وتغليط للصحابة، وهذا موضوع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، «فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيقوا الحقوق وأعانوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، ومحتاجة إلى غيرها، وسدوا على أنفسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا: أنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نافت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم، «والذي أوحى لهم ذلك: وهو نوع من التقصير في النظر والاجتهاد. وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله. وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه.

وانظر د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص (ز، ح)، في تقديم له حيث يشير إلى ظاهرة الاقتباس من نظم الحكم في الدول الأجنبية بقوله: «ويصدر ذلك الاقتباس عادة

أنى وجدها فهو أحق الناس بها. فهناك كيفيات أو آليات للحسبة استخدمتها الديمقراطية في رقابة السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية: كتوجيه الأسئلة أو الاستجواب، أو تقرير سحب الثقة أو مساءلة رئيس مجلس الوزراء، ونجدها تؤدي المقصود منها ولا تنطوي على ما يعارض المبادئ الكلية الدستورية أو القواعد العامة في الإسلام ومن ثم فلا يوجد نص في الإسلام يمنع من استخدامها تحت اسم النظام الإسلامي، وإن كانت منقولة عن غيره. بل هي مما هو مأمور به شرعًا وحضارة.

فإذا كان هناك ما لم نقتبسه أو نأخذه عن الغرب لمعارضته لأصل في الشريعة، أو لهذه المبادئ والقواعد. فإن هناك ما يجوز لنا من ذلك كمفهوم المخالفة، ومثل ذلك ما يعد من الأساليب الغربية في ميدان أنظمة الحكم والرقابة، وهي صميم وظيفة الحسبة على ذوي السلطان والحاكم، ومنع جوره واستبداده. وما ذكرنا من كيفيات أو آليات الحسبة في الديمقراطية الغربية، أو ما ذكرنا من مبادئ دستورية فإن مقصودها صون الحرية ومنع الاستبداد كالأخذ بمبدإ الفصل بين السلطات وتوزيعها بين هيئات مختلفة، كأن «يستطيع أن يجمع في قبضة يده بين السلطات الثلاث»[1]. ومع ذلك فإن

عن نزعة التقليد أو (المحاكاة) من جانب الدول الصغيرة أو الضعيفة، للدول الكبيرة أو القوية» «... فالمغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده والسبب في ذلك أن النفس أبدًا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه». ثم هو يضيق على نفسه، «وكثيرا ما يحدث ذلك الاقتباس (والكلام للدكتور متولي) أو التقليد في غير مراعاة لما هنالك من وجود الاختلاف في ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية بين هذه البلاد الصغرى وتلك الدول الكبرى، ويعد ذلك في مقدمة الأسباب التي تؤدي إلى فشل نظام الحكم الجديد في البلاد الناشئة الصغرى». والاقتباس الذي نقول به ليس من باب التقليد الذي عابه المؤلف سواء من حيث ظاهرة ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب أو عدم مراعاة الاختلاف في الظروف البيئية الاجتماعية والسياسية بين البلاد في مجال الاقتباس، وذلك لأن ما تخيره من ذلك محكوم بعدم مخالفته لأصول شريعتنا وما تضمنته من مبادئ دستورية عامة، وهو واقع دائرة الأبنية والآليات والأساليب وليس في دائرة الأصول والثوابت في شرعنا. ومعلوم أن من مبادئ الشريعة ـ في غير مسائل المعتقدات والعبارات ـ تجري بحيث اختلاف الزمان والمكان، ومن القواعد المقررة في الشريعة قاعدة: «سد الذرائع»، وقاعدة «المشقة تجلب التيسير»، وقاعدة «أرباب أحق الضررين»، وقاعدة «الضرر يزال شرعًا» (الشيخ محمد الخضر حسين، الإسلام وأصول الحكم، ص ١٧٧، ١٧٨، مشار إليه في: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص ١٠٣).

(١) د. عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، دار المعارف، ط٢، بدون تاريخ، ص٢٣٩.

الدكتور عبد الحميد متولي ـ إذ يرى ذلك فإنه يقرر أن قوة الوازع الديني في صدر الإسلام قد أغنت عنه، وهو يقصد أن مبدأ الفصل بين السلطات لم يستطع أن يكون درعًا ضد إساءة استعمال السلطة والاستبداد.

أما عن الوسائل التي نجدها في الدساتير الغربية الديمقراطية. فيجوز الأخذ بها من غيرنا، «كتوقيت مدة الحاكم»، وأن يجبر عليه نظام الخلافة ـ راشدة كانت أو غير راشدة ـ فقد كان الإجماع على بقاء الخليفة في الحكم ما دام قائمًا بمهمته وقائمًا في حدود الله، وبعزله إذا انحرف عن الحدود[1]، ونرى أن الأخذ بمبدإ أو أسلوب توقيت مدة الرئيس الأعلى للدولة في النظام الإسلامي في عصرنا، وقد تغير حال الرعاة والرعية؛ أقرب إلى مقصود الشرع من إقامة ودفع ما قد يظهر من جوره أو فسقه الذي يعين عليه عدم توقيت فترة تولي الحكم.

ومن ذلك أيضًا طريقة اختيار رئيس الدولة وهي قد اختلفت ولم تستقر على أسلوب واحد طوال حكم الخلفاء الأربعة فضلًا عمن جاء بعدهم من الأئمة والخلفاء[2]. وقد يكون اختياره في النظام النيابي حيث يشترك فيه البرلمان والشعب أقرب إلى ما اجتمع عليه جمهور أهل السنة والجماعة في أن الخلافة تنعقد باختيار «أهل الحل والعقد» و«بيعة جماعة المسلمين»، وقد حددت الدساتير في الأنظمة السياسية طرق الاختيار والتولية. ومنها ما جاء في الدستور المصري ونرى أنه ـ كما ذكرنا ـ أقرب هذه الطرق الدستورية إلى نظيرها المعروف في الفقه السياسي الإسلامي عند أهل السنة والجماعة، على أن يكون التطبيق غير مشوب بعيوب تباعد بينه وبين النظرية، وكأن يكون البرلمان غير معبر عن إرادة الشعب الحقة بسبب عدم نزاهة عملية الاقتراع العام واستبعاد الإشراف القضائي الفعلي، أو أن يكون الاستفتاء الشعبي قد لحقه مثل ما لحق عملية انتخاب الهيئة التشريعية من عيب.

ذلك أنه معلوم أن الشرع لم يجئ ببيان كيفية مخصوصة لمحاسبة الحكام، ولا نظام للحسبة عليهم، ولا طريقة معروفة للرقابة عليهم. كما لم يمنع كيفية من كيفياتها

---

(١) الإمام محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص٤٤٦.

(٢) د. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، ص٨٢.

الموجبة لبلوغ المراد منها[1]. كما أن الإسلام لم يفرض نظامًا سياسيًا مفصلًا لا في الكتاب ولا في السنة، وإنما فرض مبادئ كلية وقواعد عامة في الحكم والسياسة، وترك للمسلمين وضع النظام السياسي والأبنية التنظيمية للحكم على هدي هذه المبادئ والقواعد، بما يتفق مع مصالحهم ويناسب ظروفهم وتحدد حاجاتهم، وهي مما يتغير وفقًا للزمان والمكان[2].

وفي مجال الصياغة والأبنية والأساليب التي هي من صنع الإنسان لا يكون هناك من حرج قط في استخدام المسلمين ما يصلح منها لإقامة أنظمتهم الحياتية، بصرف النظر عن صائغيها أو بناتها طالما كان في اتخاذها تحقيق مصلحة أو تكميلها، ودفع مفسدة أو تقليلها، ولم يكن في ذلك ما يعارض أصول الإسلام ومبادئه الدستورية العليا. ولقد عرفنا الله تعالى في محكم كتابه أن مجمل مقصود شرعه دعوة للإحياء لكل معاني ومحاولات الحياة وذلك في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ (الأنفال: ٢٤).

وما يجري على هذه الأنظمة والقوالب والأساليب من تغيير وتطور، ظاهرة عامة عرفتها أنظمة الحكم الديمقراطية المعاصرة وقد عرضنا لشيء من ذلك فيما سبق بما يكفي لإثبات هذه الحقيقة كما عرفها نظام الحكم في الإسلام أو نظام الخلافة عبر التاريخ الإسلامي، وإن ظلت إقامة الحكم الصالح جزءًا من رسالة الإسلام، والتزامه بتطبيق شريعته فريضة، وحكم إقامته الوجوب عقلًا ونقلًا. ولكن جرى على الخلافة كنظام حكم اختلاف، أشار إليه ابن تيمية: «فالخلفاء الراشدون كانوا كاملين في الفهم والعدل والسياسة والسلطان، وإن كان بعضهم أكمل في ذلك من بعض، وبعدهم لم يكمل إلا عمر بن عبد العزيز... أما الأمويون والعباسيون فلم يكونوا أفضل من يجب أن يتولى الرئاسة ولكن هذا وقع[3] كما اختلفت طريقة اختيار الخليفة أو رئيس الدولة عما ما كانت في صدر الإسلام.

---

(١) السيد رشيد رضا، تاريخ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٧.

(٢) د. عبد الحميد متولي، مبادئ الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص١٥٧، ١٦٤، وانظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١١٨.

(٣) ابن تيمية، المنتقى، مرجع سابق، ص١٧٨، وما بعدها.

وكما أشهر نظام الحكم في الإسلام أو «الخلافة»، جواز قيام إمامين أو أكثر طوال العهدين الأموي والعباسي، إذ قامت خلافة أموية في الأندلس، في وقت كانت فيه الخلافة العباسية قائمة في بغداد، وذلك أمر معروف، خلافًا لما عليه الأصل في الخلافة من عدم جواز أن يكون في الوقت الواحد إمامان وتجب الطاعة لهما، وإن جوز قوم من الكرامية ذلك[1]. فالإسلام دين واقعي ومثالي في آن واحد يتعامل مع الواقع المعيش دافعًا للعسر رافعًا للحرج.

ونستطيع أن نخلص مما تقدم إلى طائفة من المسائل ذات الصلة بموضوع بحثنا نجملها فيما يلي:

أولا: أن الصور المختلفة لأنظمة الحكم الديمقراطية المعاصرة التي أشرنا إليها قد اشتملت على مبادئ وأساليب نصت عليها دساتير هدفها تحقيق مبدإ رقابة الشعب عن طريق ممثليه في المجالس التشريعية المنتخبة على السلطة التنفيذية، ومقصودها مقاومة الجور وحماية حقوق الإنسان وحماية العامة، ووضعت لذلك طائفة من القيود والضمانات الكفيلة بذلك. وإن اختلفت في تحقيق مدى التوازن بين السلطة والمسئولية، وفي كيفيات المساءلة وتغيير السلطة أو ممارسة حق عزل الرئيس الأعلى للدولة أو رئيس الحكومة والوزراء.

ثانيًا: أن نظام الحكم الإسلامي، وإن اختلفت صوره، يجعل رقابة الأمة للحاكم واجبًا دينيًّا أساسه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي وصفه الغزالي في «الإحياء» بأنه «هو القطب الأعظم في الدين»[2]. ولذلك كانت الحسبة على ذوي السلطان، أي نقد الحكم وتوجيهه وتقويمه إذا اعوج، أو المعارضة، بمعناها السياسي المعاصر في النظام البرلماني فرض كفاية في الإسلام، وهي تعتبر بذلك جزءًا من نظام الحكم الإسلامي لا ينفك عنه[3]؛ لأنه مؤسس على فريضة الأمر والنهي، ولأنه

---

(١) يوسف أنيس، نصوص الفكر السياسي، ص١٢٨. و الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٩، مشار إليها في نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ظافر القاسمي، ص٣٢٢، ٣٢٣.

(٢) الغزالي، الإحياء، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٠٦.

(٣) خير ما عبر عن هذا المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي مقولة عمر رضي الله عنه المشهورة، إذ قال رجل لعمر رضي الله عنه على ملأ: اتق الله يا عمر، وأكثر عليه، فقال له قائل: اسكت فقد أكثرت على

نتيجة لازمة لمبادئ دستورية أساسية في نظام الحكم في الإسلام، وأهمها الشرعية والحرية، والشورى، والمساواة ومبدأ المشاركة الشعبية في أمور الحكم والسياسة، ومبدأ مساءلة الحاكم، وحق الأمة في مقاومة الجور، وهي مبادئ دستورية قررها شرع الله للحكم، فإن استوفاها نظام حكم كان حكمًا إسلاميًّا، وإن لم يفعل لم يكن كذلك وإن سمي «خلافة». وبذلك يكون هدف هذه الأنظمة جميعًا ـ إسلامية أو ديمقراطية ـ هدفًا مشتركًا، وليس ثمة تناقض بينهما فيه، ولا تناقض بين العقل والنقل، وإنما الذي لا يهدر حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة، ولا يعتدى على القيم الدستورية العليا التي لا خلاف عليها بين الناس، كالعدل والحرية والمساواة وغيرها فهي معدودة في الإسلام من حقوق الله، وهي عند الغرب من «النظام العام».

ثالثًا: إن الإسلام، من منظور الحسبة على ذوي السلطان، يدعم ـ في رأينا ـ كل ما توصل إليه الفكر السياسي المعاصر أو أنظمة الحكم الديمقراطية من مبادئ وأساليب وكيفيات من شأنها أن تحمي حقوق الإنسان وحرياته، وأن تحول دون جور الحاكم على الرعية واستبداده بالسلطة، وأن تحمي حقوق الإنسان وحرياته، وأن دوره الأساسي في المشاركة في أمور الحكم والسياسة، وفي اختيار الحاكم، وفي الرقابة عليه، وفي عزله عند المقتضى، وأن تنفيذ مبدإ الشرعية أي سيادة القانون بحيث يشمل إلزام الحاكم والمحكومين على السواء.

بل إن مفهوم المشاركة الشعبية السياسية في الإسلام يتناقض مع إصرار الحاكم على إبقاء أصحاب مناصب عليا في الدولة في مواقعهم من ذلك، تحقيقًا لرغبة المحكومين ويعتبر عزلًا لأسباب سياسية. فقد كان الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون يولون رغبات المحكومين عناية خاصة وكانوا لا يترددون في عزل العامل أو الوالي إذا ما شكى منه أفراد الرعية وكان عمر بن الخطاب يقول: «أهون شيء أصلح به قومًا أن أبدل لهم أميرًا مكان أمير[1]»، أما الذي يرفضه الإسلام ـ أو نظام الحسبة فيه ـ

أمير المؤمنين. فقال له عمر: «دعه لا خير فيكم إن لم تقولوها لنا، ولا خير فينا إن لم نقبل»، فهي قرار صريح لمبدإ المعارضة في الإسلام. وقد ذكرها أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي في: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(١) علاء الدين علي المتقي ابن حسام الدين: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج٥، من منشورات مكتبة التراث الإسلامي، حلب، بدون تاريخ، ص٧٩٦.

من أنظمة الحكم العصرية، فهو ما يخالف المبادئ الإسلامية الدستورية التي سبق ذكرها، كأن تمارس السلطة الحاكمة من السياسات وأساليب للحكم ما من شأنها إهدار كرامة الآدمي بتعطيل حقوقه الأساسية والحريات العامة، أو حرمان الشعب من حقه في المشاركة السياسية الحقة بأن يغير إرادته، أو بأن يلجأ إلى سياسة البطش والتخوين في تعامله مع أصحاب الرأي الآخر كفرض الحظر على أنشطتهم بدعوى أنهم خطر على الأمن القومي أو غير ذلك مما يخالف الدستور والقانون، ولا يقرّه عقل ولا نقل، ويحرم الأمة من أنشطتهم البناءة السلمية والقانونية، أو غير ذلك مما نعتبره «منكرات سياسية»، من شأنها أن تعطل وظيفة الحسبة على السلطة التنفيذية، أو تعوقها عن أداء ما أوجبه الله على الأمة من أمر بمعروف ترك أو نهي عن منكر ظهر، دفعًا للمفاسد وجلبًا للمصالح.

ويذكر الدكتور السنهوري في هذا المعنى في كلامه عن الأساس الذي يبنى عليه إحياء الشريعة الإسلامية: «أن الشريعة الإسلامية تكملها الشرائع الأخرى ما لم تتناقض معها، وهذه الشرائع قائمة كجزء من الشريعة الإسلامية، وبمقتضى اعتبار هذه القاعدة يمكن قبول كثير من مبادئ الشرائع الأخرى الصالحة للتطبيق في العصر الحاضر[1]»، لا سيما ما كان فيها من قبيل الأساليب والصياغات المستخدمة في مجال الأنظمة السياسية والفقه الدستوري الحديث.

ومما أراه جديرًا كذلك بالذكر في هذا المعنى ما استخدمه الدكتور السنهوري في باب المقارنة بين نظام الحكم الإسلامي والديمقراطية الغربية حيث يقول: «استلفت نظري محاضرة ألقاها فرنسي في معهد علمي، فرق فيها بين الديمقراطية الإسلامية، والديمقراطية الغربية، فعلى رأس الأولى قوله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[2]، فالديمقراطية الإسلامية تلزم إذن أفرادها لا بطاعة القانون فحسب، بل بالعمل على حمل الغير على إطاعته، أي أن موقف الفرد موقف إيجابي لا سلبي، كما هو الحال في الديمقراطية

---

(١) انظر عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية، مرجع سابق، ص١٣٤، ود. توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، مرجع سابق، ص١٤٥.

(٢) ٤٩ صحيح مسلم ١/ ٦٩.

الغربية، وتكون حقوق الفرد إذن في الديمقراطية الإسلامية وقدر اشتراكه في إدارة الشئون العامة أوفر من القدر المعطى للفرد في الديمقراطية الغربية[1]».

وقد علق معدا هذه الورقة على هذا المصطلح بأنه يقصد به مبدآن: الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما من أسس القانون العام الإسلامي كما جاء في كتاب الخلافة في هذا الموضوع. ويبدو لنا أنها تسمية منه، فالنظام السياسي الإسلامي في مقابل النظام السياسي الغربي (الديمقراطي) هو ما رأيناه جديرًا بالذكر لما دل على عدم حرج هذا العالم القانوني الكبير في استخدام كلمة الديمقراطية، في حين يرى بعض الدعاة الإسلاميين إنكار ذلك. وقد يكون ذلك منه داخلًا في مفهوم مصطلح ذاع استخدامه أخيرًا وهو «أسلمة» العلوم والأنظمة العصرية، بمعنى إعادة كتابتها أو صياغتها على نحو ينفي عنها ما يخالف أصول الإسلام ومفاهيمه الأساسية فتصبح بذلك صالحة للتعامل معها من منظور الإسلام.

ونحن نستحسن ذلك على أن يكون منطلقنا فيه من الإسلام ذاته ورؤيتنا له من خلال عقيدته وشريعته ومنهاجه وليس العكس، فتكون رؤيتنا لما عند غيرنا ـ وهو واجب ونافع ـ بعين إسلامية وعقل إسلامي لنعرف ما يصلح لنا وما لا يصلح، وما يجوز نقله وما لا يجوز، عن استقلال فكر ونظر، لا عن تبعيتهما للغرب وحضارته انبهارًا أو انقيادًا؛ يفسد صحة الحكم على الأمور ونتائجه. وتأسيسًا على ذلك فإننا نؤثر استخدام مصطلح «نظام الحكم الإسلامي» على مصطلح «الديمقراطية الإسلامية»، وإن كنا لا نعدهما متناقضين، ولا نرى ـ كما قد يرى البعض ـ أن الديمقراطية رجس من عمل الشيطان، فهناك نقط التقاء وأوجه شبه بينهما، كما أن هناك نقط اختلاف وأوجه فرق بينهما كذلك (ليس هناك مجال للخوض في موضوعها) ولكنهما يسيران في اتجاه واحد لا في اتجاهين متضادين وإنما الذي يناقض النظام الإسلامي (كما ذكرنا سابقًا) هو أنظمة الحكم الاستبدادية التي يضيق الخناق فيها على وظيفة الحسبة على ذوي السلطان، أو حق الجماهير في المشاركة السياسية الفعلية في أمور الحكم والشئون العامة. أما الحسبة فهي واجب ديني يقتضي تغيير المنكر، وهو هنا جور الحكام وفساد أنظمة الحكم، وأما مشاركة الجماهير فهي حق دستوري وأصل

(١) عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية، مرجع سابق، ص١٣٥، وما بعدها.

ديمقراطي هدفه كذلك محاربة هذا الجور وذلك الفساد، ويظل المضمون واحدًا فيهما في دائرة ما تعرضنا له من ذلك.

وإذا كانت لحضارة الغرب رذائلها فإن لها فضائلها. فالديمقراطية الغربية التي توصل إليها الفكر السياسي والدستوري في الغرب، تجعل الشعب مصدر السلطة ورقيبًا عليها، لكبح جماح الحكام ومنع استبدادهم، وحماية حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة من أن يُعتدى عليها.. وهي إحدى حسناتها في قضية الحكم، ولا مشاحة في أنه في نظام الحكم الديمقراطي جهد بشري لا يجوز الإقلال من قيمته، لا سيما عند من تعهد الأسس الدستورية التي قامت عليها جزءًا من أصول دينهم وخصائص حضارتهم. والمشرعون المسلمون، وإن لم يهتدوا بعد إلى صيغة تطبيقية معاصرة لنظام الحكم تغني عن اقتباس هذا النظام أو تكوين بديل أفضل منه، يكون واجبهم الأول العناية بدراسته وتقويمه من منظور الإسلام عقيدة وشريعة ومنهاجًا ـ وهم بسبيل إقامة نظام حكم إسلامي كامل غير منقوص ولا مغلوط، يحقق المبادئ الإسلامية الدستورية، ومقاصد الشريعة، ومصالح الأمة في ظروفها الراهنة وما استجد عليها من وقائع وأمور بحكم تغير الزمان والمكان والأحوال.

ولكن «الأمة الضعيفة مولعة بتقليد الأمة القوية التي تحتك بها» كما قال ابن خلدون، ولكن لما كان تقليد الفضيلة أصعب من تقليد الرذيلة، كان أول ما تأخذ الأمة الضعيفة من الأمة القوية الرذائل التي يسهل تقليدها»[1]، ولا يمكن تجاهل فضيلة التمكين في الديمقراطية الغربية لدور الشعب ـ ممثلًا في البرلمان المنصب ـ في الرقابة الاحتسابية النظامية على السلطة التنفيذية. ولا ينظر هنا إلى عيوب التطبيق، فهي ليست حجة على المبدإ في نظام، وإن كانت مما لا يتجاهل اعتباره وأثره في موطن التنظير والتطبيق، لا سيما في دول العالم الثالث التي تطبق هذا النظام على نحو يعكس تخلف الوعي في شعوبها، وجور حكامها ذوي النزعة الاستبدادية، فأفقدها مضمونها وأفسد مسارها وحوَّلها عن غايتها.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢، وانظر ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص١٤٧، حيث عقد فصلًا في أن المغلوب مولع دائمًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده: والسبب في ذلك أن النفس أبدًا تعتقد الكمال في من غلبها وتنقاد إليه.

المبحث الثاني

الأنظمة السياسية الديمقراطية من منظور إسلامي

نستبعد بدايةً أن تجري مقارنة بين الإسلام من حيث هو دين، وبين الديمقراطية سواء من حيث هي فلسفة أو نظام حكم، فهي ليست إلا مما يشرعه الإنسان لنفسه من شرائع ونظم. فلا وجه للمقارنة بين دين سماوي ونظام حكم وضعه الإنسان لنفسه لا سيما إذا كان قائمًا على مبدإ العلمانية، التي تعني عند واضعي هذا النظام فصل الدين عن السياسة، أو الدين عن المجتمع والدولة، أو الدنيوية البحتة.

وإنما الذي يتصور إجراء المقارنة بينهما فهو نظام حكم إسلامي ـ وهو الذي سمي بالخلافة، عبر أربعة عشر قرنًا في تاريخ المسلمين سواء أكانت خلافة راشدة، أو غير راشدة كما كانت عليه في عصورها المتأخرة ـ وبين نظام حكم غربي ديمقراطي أو الديمقراطية الغربية المعاصرة. وقد سوّغ بعض الباحثين المقارنة بينهما بأن عقدها بين نظام الشورى الإسلامي وبين الديمقراطية كنظام حكم، أو بين الديمقراطية الغربية وبين الديمقراطية الإسلامية عند بعضٍ آخر.

وقد رأيت أهمية استيفاء بحث هذه المسألة الخلافية ـ وإن بدت فرعية ـ وذلك لصلتها بموضوع بحثنا، حيث وجد تلبس مطالبًا بطرح صيغة قانونية لنظام الحسبة على ذوي السلطان في وقتنا الحاضر، ولو كان في ظل نظام حكم لم يستكمل بعد كل مقوماته الإسلامية المميزة له عن غيره من النظم الوضعية، والتي تجعله يوصف بأنّه نظام حكم إسلامي مستوف لكل خصائص هذا النظام التي تتمثل في تطبيق الشريعة الإسلامية والالتزام بأحكامها. ومن أجل ذلك، فقد أوردت طائفة من آراء بعض الفقهاء والمفكرين المحدثين حول موقف الإسلام من الديمقراطية، وذيلت بها المتن، لتكون محل نظر المعنيين[1] ـ وأنا أحدهم ـ في صدد قضية معاصرة

---

(١) فممن استخدم عبارة «الديمقراطية الإسلامية» في مقارنتها بالديمقراطية الغربية د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، من خلال أوراقه الشخصية، مرجع سابق، ص ١٣٤، ١٤٠.

وكذلك الأستاذ أبو الأعلى المودودي في مؤلفه «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»، الدار السعودية للنشر، حيث استخدم عبارة «الديمقراطية الإسلامية» في ص ١٣، ٥٠، ٢١٧، حيث عدد ما يوجد في الإسلام من مزايا «الديمقراطية الصالحة» (ص ٥٤)، ومما جاء فيه «من شرح للديمقراطية الإسلامية» ص٣٣ ـ ٥٤، وما ذكره عن الخلافة الجمهورية، حيث قال: «وهذا يجعل الخلافة الإسلامية «ديمقراطية»، على العكس من القيصرية أو البابوية أو الثيوقراطية على حسب ما يعرفها الغرب ورجاله» ص ٢١٧، ٢١٨.

وأما د. محمد أسد في «منهاج الإسلام في الحكم»، فهو ينفي ما يراه في المجتمع الإسلامي من انحراف نحو الأفكار الغربية والنظم السياسية السائدة في الغرب، إذ هي ـ في نظره ـ حركة هدامة مدمرة. بيد أننا إذا قررنا اختيار طريق الإحياء والنهضة.. فلنا أنظمتنا السياسية ـ الخاصة بنا ـ فلا بد لنا من أن نطرح جانبًا هذا الاتكال العقيم على ما وصلت إليه الأجيال السابقة من فقهاء المسلمين من أحكام اجتهادية بدت لها في زمنها «نهائية» و«حاسمة» في الشئون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لا بد لنا من أن نبدأ في اجتهادنا من جديد بأسلوب إبداعي خلاق على ضوء دراستنا الخاصة لمصادر الشريعة الإسلامية، (ص ٤١). وفي كلامه عن الديمقراطية يقول: «إن الديمقراطية الغربية السائدة اليوم هي في الواقع أكثر قربًا و أوثق نسبًا بتصور الإسلام للحرية منها بتصور الإغريق القدامى لها». ذلك بأن الإسلام ينادي بأن الناس جميعًا متساوون من الناحية الاجتماعية ـ ولست أدري لماذا قصرها على هذه الناحية ولم يوسع مفهومها ليغطي جوانب الحياة المختلفة، ومنها الناحية السياسية، وهذا أصل إسلامي مقرر ـ ولهذا فلا بد أن يعطوا فرصًا متساوية. كذلك للتطور وللتعبير عن إرادتهم، «ولكن من ناحية أخرى يفرض الإسلام على المسلمين أن يخضعوا أفعالهم لتوجيهات الشريعة الإلهية التي نص عليها القرآن وكانت حياة الرسول ﷺ مثالها الحي. ومثل هذا الالتزام يفرض على المجتمع حدودًا لحريته التشريعية، وينكر على «إرادة الشعب» صفة السيادة المطلقة، هذه السيادة التي تشكل جزءًا جوهريًا من مفهوم الديمقراطية في الغرب المعاصر» (ص ٤٨، ٤٩). وهو يرى أن ما ذكره من التشابه «ظاهري فحسب»، ولكنه بذلك يقول إن بين الديمقراطية ونظام الحكم الإسلامي (الشورى)، أوجه تشابه، كما أن هناك أوجه اختلاف. ويقول عن الصياغات النظامية: «إننا إذا لخصنا الأحكام الخاصة بالشئون السياسية في القرآن والسنة، فلن نجد من بينها ما ينص على شكل معين للدولة، وبمعنى آخر أن الشريعة لا تضع لنا نموذجًا محددًا يجب على الدولة الإسلامية أن تتشكل على مثاله، ولا هي تضع لنا خطة مفصلة لنظرية دستورية»، فقد جاءت الأحكام المتعلقة بالمنهاج السياسي في هيئة مبادئ عامة فقط ولم تتعرض للفروع. «إن حاجات الإنسان السياسية حاجات مرتبطة بالزمن متغيرة مع تغيره، وليس هناك أنظمة أو أحكام شرعية معينة مهما تكن صارمة يمكن لها أن تحد من فعالية هذا القانون الطبيعي الغلاب «قانون التغيير والتطور». ولذا تترك الشريعة، بعد ذلك المجال رحيبًا لصياغة الدساتير وتنظيم الحكومة، وتضيف تنظيم وظيفة الحسبة على السلطة التنفيذية، وما يتصل بذلك من سن القوانين التي تتطلبها الظروف المتغيرة لاجتهاد المسلمين في كل عصر» (ص ٥٤، ٥٥).

وهو يؤكد على ضرورة أن نفصل بين شريعة الله الحقيقية وبين كل ما أضيف إليها من الأحكام الفقهية التي استنبطها العقل البشري.. وأن العودة بالشريعة الإسلامية إلى أصلها الخالي من كل إضافة ـ أي نصوص القرآن والسنة وحدها ـ هي الطريقة الوحيدة أمام المسلمين ليستردوا من جديد ذلك الفهم المستنير للفكرة الإسلامية، ويتخلصوا من هذا الجمود الثقافي والتبلّد الفكري الذي أصابهم، وأن يجعلوا من الشريعة نظامًا حيًّا فعالًا للدولة الإسلامية (ص ١٧٨).

وأما د. أحمد كمال أبو المجد فيقول في «حوار لا مواجهة»، مرجع سابق، ص ٦٩: «ويستطيع العرب والمسلمون ـ اليوم ـ أن يودعوا أمراض الهزيمة الحضارية، وأن يعاملوا حضارة الغرب الند بالند، فيأخذوا منها بمقدار ويتركوا منها بمقدار، يهديهم في اختيارهم ما يلتزمون به من قيم حضارتهم ومعالم رؤيتهم الشمولية للكون، وترتيبهم الخاص لأولويات المصالح الفردية والجماعية». وقال في معرض المقابلة بين الديمقراطية بمعناها المستقر في الغرب والشورى التي أمر بها الإسلام: «إن جوهر الديمقراطية المعروفة مقبول في الإسلام ولكن سلطة الأغلبية ليست مطلقة». وبين «أين يمكن القول بالتقاء نظرية الإسلام في الشورى مع المفهوم السائد للديمقراطية في الفكر الغربي». وأعقب ذلك بذكر أوجه الاختلاف حيث قال: «لكن الفارق يظهر بين النظريتين في «نطاق الشورى» وحدودها وأن الفكر السياسي الغربي بما يقوم عليه من علمانية الدولة قد وضع الأمر كله بين يدي أغلبية الجماعة ترى فيه رأيها وتبرم من أمورها ما تبرم وتنقض ما تنقض حتى ذاع في إنجلترا القول المأثور من أن البرلمان الإنجليزي يملك أن يقرر أي شيء إلا أن يحول المرأة إلى رجل أو الرجل إلى امرأة ـ وأرى أنه قد فعل ذلك بما سنّ من تشريعات خاصة بالشذوذ في عقود الزواج بين أفراد الجنس الواحد ـ وليس الحال كذلك في التصور الإسلامي، فإن الشورى في الجماعة الإسلامية لا تمتد إلى ما ورد فيه نص قطعي لا محل فيه للاجتهاد.. ونستطيع أن نلخص الفارق بين الديمقراطية الغربية وبين الشورى التي تقوم عليها النظرية السياسية الإسلامية بقولنا: إن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة بينما هي في التصور الإسلامي مطلقة في نطاق، ومقيدة في نطاق آخر.. فحيثما وجد النص التشريعي القطعي فلا موضع لاجتهاد فردي أو جماعي إلا أن يكون اجتهادًا في التطبيق والتفسير وفي كيفية إنزال حكم القاعدة الملزمة على الوقائع المتجددة والظروف المتغيرة وهو مجال لا يستهان به.. والنظرية الإسلامية لا تعتمد على حق الاقتراع العام وإنما تعتمد نظرية «الكفاية في النيابة»، في الفكر السياسي، تداع أكيد بين المبدإ الديمقراطي وحق الاقتراع العام.. وليس الأمر كذلك في الإسلام حيث الحقوق كلها تنطوي على معنى الوظيفة المرتبطة بأهداف الجماعة. وإن كنا نرى جواز استخدام حق الاقتراع العام ما لمصلحة فيه أرجح من المفسدة، ويمكن وضع شروط كفاية على الانتخاب ـ دون مغالاة تصادر حق المواطنين في المشاركة السياسية» (ص ١١٨ ـ ١٢٠).

ويقول الشيخ محمد الغزالي في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»، ص ١٣٦ ـ ١٣٨: «من خصائص الديمقراطية أنها عَدَّت المعارضة جزءًا من النظام العام للدولة. وأن للمعارضة زعيما يعترف به وتتفاهم معه دون حرج؛ ذلك لأن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينتقده، وليس أحدهما

أحق بالاحترام من الآخر. والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيرًا من تعاليم الخلافة الراشدة، وقد تكون للديمقراطية الحديثة مثالب في أنها توفر الحرية للطاعة والفسق، والإيمان والكفر، ولكن هذه المثالب تختفي عندما يوضع في صلب الدستور أن الإسلام دين الدولة وأن الشريعة المصدر الأوحد للقوانين، وأن ما خالفها يسقط من تلقاء نفسه». فأشار بذلك إلى أوجه اتفاق واختلاف بين النظامين الإسلامي والديمقراطي في الحكم، كما أشار إلى إمكان تفادي مثالب الديمقراطية أو مواطن مخالفتها لأصول الإسلام بما يفيد عنده ـ أن جوهر الديمقراطية مقبول في الإسلام وأن استخدام ما توصلت إليه من نظم أمر وارد طالما روعيت أوجه الاختلاف وابتعدنا عنها. وقد دل على استحسانه لما توصل إليه الغرب في صياغة آلة الحكم ما ذكره في «الإسلام والاستبداد السياسي» وهو أسبق تاريخًا من مؤلفه الذي أشرنا إليه آنفا بقرابة أربعة عقود:

«وإسقاط حكومة ما في البلاد التي تسودها النظم الديمقراطية عمل معتاد. وفي الغرب شواهد على أن استبدال وزارة بأخرى أمر هين. وسحب الثقة من أي وزارة هناك يرجع إلى رغبة الشعب في تحقيق مطالب معينة، أو رؤية لون جديد من النظم والأفكار. وقلما تسقط حكومة هناك لخروجها عن طبيعة وظيفتها. فإن يقظة الأمم هناك، وأمانة الحكام لا تسمحان بتطور الأمور على هذا النحو القائم. وليت الأمور في الشرق تجري على هذا النسق الرتيب فيستريح الحاكم والمحكوم من اضطراب الأجواء وعصف الأنواء.

«ويبدو أن دول الغرب نظمت أحوالها كذلك على ضوء ما استفادت من تجارب ماضيها، فإن الثورات الطائشة والانقلابات المفاجئة كلفت الأمم تضحيات ثقيلة، فلما جاء واضعو الدساتير الحديثة ليحكموا العلائق بين الشعوب وحاكميها أقاموا في صلب النظم الدستورية أعمدة ثابتة تشبه مانعات الصواعق، لتفرغ الجماهير فيها غضبها إذا رأت حاكمها أخطأ في حقها، من دون أن يتعرض جوهر الحكم لزلزال يدك بنيانه.

«وهذا حسن. وما يمنع المسلمين من الاستفادة منه إلا أنهم مغلوبون على أمورهم من قديم الزمن. والمرء لا ينظم بيته إلا إذا كان سيدًا فيه... وربما كانت أمم الغرب غير محكومة بما أنزل الله، فهي على كلٍّ محكومة بما أرادت لنفسها. أما الشرق الإسلامي من عصور خلت فالأمر فيه على النقيض، لا هو يحكم بما أنزل الله، ولا هو يحكم بما أراد لنفسه، وإنما تستبد بشئونه عصابات من المرتزقة، احترفت أكل الناس كما يحترف الفلاحون حراثة الأرض ورعاية السائمة». (ص١٦٢، ١٦٣).

أما الأستاذ خالد محمد خالد، الذي جعل قضية الديمقراطية أولى قضاياه السياسية فأصدر «الديمقراطية أبدًا»، في يوليو ١٩٥٢، ثم تلاه بمؤلفه «دفاع عن الديمقراطية» في ١٩٨٥، فتحدث فيه بإفاضة عن الديمقراطية والإسلام وعن أن الشورى في الإسلام هي الديمقراطية السياسية، فهو يقول: «إن ما كان يسمى منذ أربعة عشر قرنًا بالشورى هو الذي يسمى اليوم بالديمقراطية.. إننا نعني بالديمقراطية ذلك النظام السياسي الذي يقيم علاقات الحاكم بالشعب وعلاقات الشعب بالحاكم على أساس من الحرية والعدل... إن الديمقراطية بهذا المفهوم لا تناهض شريعتنا الإسلامية، بل إن هذه الشريعة هي «وطنها الأم»، ووطنها الأول، كما أنها أصلح وأفضل وأمثل مناخ لقيامها ونهوضها، ولا ينبغي أن يصرفنا الاختلاف في التسمية عن جوهر الموضوع، ولا عن الأهداف الجليلة التي ننشد لبلوغها نظامًا سياسيًّا

من منجزات غيرها لا يعني بالضرورة فقدان خصائصنا وهويتنا، وهو ما أخذت به في بحثي.

وإذا كانت الخلافة «هي صيغة الحكم التي عرفها المسلمون قبل إنهائها أو إلغائها في سنة ١٩٢٤م، فإن المسلمين اليوم لم يطرحوا على العالم حتى الآن صيغة جديدة للحكم تكون بديلًا عن الخلافة بصفتها القديمة تجمع بين أساسها العقلي البحت الذي يستوجب وجود سلطة عامة أيًّا كان شكلها[1]، وبين أساسها الشرعي الذي يستوجب أن تكون هذه الحكومة قد توافرت فيها الخصائص المميزة لنظام الخلافة،

صالحًا تحت أي من هذين العنوانين: الشورى والديمقراطية؛ المهم نوع هذا النظام ومدى شموله وقدرته على تحقيق ما هتف به الإسلام من حقوق الشعوب وحقوق الإنسان. إن الشورى التي قررها الإسلام كمبدإ قد فصلته «الديمقراطية» اليوم في نظام سياسي متكامل يحقق كل ما للشورى في الإسلام من جوهر ومضمون.. فمن لم يقتنع بأن الديمقراطية المعاصرة بخصائصها وعناصرها مما دعا الإسلام إليه وحض عليه، فلا أقل من الاقتناع بأنها من المسكوت عنه والمعفو عنه» ـ ص ١٩١ ـ ٢٠٢.

أما د. توفيق الشاوي، في «سيادة الشريعة الإسلامية في مصر» ـ الزهراء للإعلام ـ فيقول في هذا الصدد: «إن جميع المقومات المستمدة من الأصول الشرعية لنظام الحكم المثالي لا تختلف عن المقومات التي يقدمها الفقه المعاصر لنظم الحكم الحديثة والتي تحمل شعار الديمقراطية أو الليبرالية أو النيابية الحرة مع اختلاف في الشكل أو اللفظ..»، و«إن الموازنة بين النظام الإسلامي ونظم الحكم المعاصر تنحصر في المقارنة بينه وبين نظم الحكم النيابية الليبرالية (في الديمقراطيات البرلمانية الغربية). والرأي عندي أن الإيمان بأن الإسلام نظام كامل شامل لا يتعارض مع ما يقوم به البعض مما يسمونه المطالبة بالديمقراطية بشرط أن يكون مفهومًا أن الديمقراطية توفر المناخ الضروري لإقامة النظام الإسلامي الشامل. إن ما يقصد بالديمقراطية هو إقامة نظام حكم نيابي يضمن رقابة الشعب على الحكومة ويضمن للأفراد حرياتهم وحقوقهم في ظل مبدإ الشرعية والعدالة القضائية المستقلة. فالمطالبة بهذه الحريات واجب إسلامي ولا يمكن أن يعارضه داعية للإسلام لأن ضمان حقوق الأفراد والشعوب هي جزء لا يتجزأ من نظم الإسلام ومبادئه وشريعته، لكن الذي يجب أن نضيفه هنا هو أمر مهم: ذلك أنه إذا لم يكن هناك تناقض بين الإسلام وبين المطالبة بالديمقراطية أو حقوق الشعوب وحريات الأفراد، فإن هناك فارقًا كبيرًا بين الإسلام وبين هذه المطالبات: أن الإسلام لا يقف عند حد ما يسمى بالديمقراطية السياسية... لهذا السبب نرى أن بعض دعاة النظام الإسلامي الذين يضيقون ذرعًا بمن يرددون شعارات الديمقراطية لا يقصدون معارضتها أو يعترضون طريقها، كل ما هناك أنهم يريدون أن يتجاوزوها إلى هدف أكبر وأبعد:وهو قيام النظام الإسلامي؛ فالإسلام يغني عن الديمقراطية والقومية، في حين أن هذه الشعارات الجزئية لا تغني عنه ولا تصح بديلًا عنه». ص ١١٧، ١٢١.

(١) د. عبد الرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص ٩٠، ٩١.

وهو قول بعض المعتزلة[1]، وقول التفتازاني وهو من فقهاء السنة، ويرى معهم بأن العقل يقضي كما يقضي الإجماع بوجوب إقامة الخلافة[2].

ويقول السنهوري: «وعلى ذلك يكون للخلافة في نظرنا أساس عقلي كما هو الشأن بالنسبة لأي نوع من أنواع الحكومات إلى جانب سندها الشرعي، وهو الإجماع، وأهمية هذا السند العقلي أنه يمكن نظام الخلافة من النمو والتطور طبقًا لما يوجبه النظر العقلي، ولكن يشترط إلى جانب ذلك أن تضغط بخصائصها المميزة لها، التي يوجبها السند الشرعي الخاص بهذا النظام»[3].

ومؤدى ذلك أن مجال المقارنة هو بين نظامي الحكم الإسلامي والغربي ـ الديمقراطي ـ وهو من التنظير العلمي الوارد والنافع للمسلمين وغيرهم على حد سواء لتحقيق التعارف بين الشعوب، وهو المبدأ الإسلامي الذي قرره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣)، ولتحقيق ما ذكر الله تعالى من أن الدين واحد، وأن الاختلاف في الشرائع والمناهج لحكمة أرادها الله تعالى لعمارة الأرض، وهدفه استباق الخيرات بين أهل هذه الشرائع جميعًا لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ (البقرة: ١٤٨)، ﴿وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ (المائدة: ٤٨).

وقد شغل موضوع المقارنة هذا اهتمام كثيرين من فقهائنا منذ عقود، وكان لهم

---

(١) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي: الموافقة في علم الكلام ـ طبعه ونشره إبراهيم الدسوقي عطية، ج ٨، ص٣٤٥، قولهم: «بأن للخلافة أساسًا عقليًا وشرعيًا في نفس الوقت».

(٢) سعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني، شرح السعد على العقائد النسفية، ص ١٤٣، حيث يقول: «إذا قيل لماذا لا نكتفي بحكومة خاصة في كل إقليم؟ ومن أين جاءت ضرورة وجود سلطة عامة موحدة لجميع المسلمين؟ فإننا نجيب بأن تعدد الولايات يؤدي إلى خصومات ومشاحنات تؤدي إلى الفوضى وتضر بالمصالح الدينية والدنيوية للمسلمين. كذلك إذا اعترض بأن أي حكومة مهما يكن شكلها تكفي لإقرار النظام؛ أجبنا بأن ذلك قد يكفي لاستقرار الشئون الدنيوية ولكنه لا يحقق المصالح الدينية وهي الهدف الأساسي».

(٣) د. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص٩٠، ٩١.

اجتهاداتهم المعدودة في هذا المجال وإن اختلفت باختلاف زوايا الرؤية والمنطلقات التي توخوها، والمعايير التي أعملوها ووجهات النظر التي تبنوها والمدارس الفقهية التي ينتمون إليها، ولكنها مع ذلك تُعدّ من حسناتهم وفيها إثراء للفقه السياسي الإسلامي المعاصر.

ويستطيع الباحث أن يخلص مما سبق إلى نتائج نجملها فيما يلي:

١ ـ أن هناك ـ بما يشبه الاتفاق في جهود الباحثين ـ بين نظام الحكم الإسلامي (الشورى)، وبين الديمقراطية كنظام حكم غربي عصري، أوجه تشابه وأوجه اختلاف، واختلفوا في ترجيح أيهما على الآخر، وهناك تقارب ملحوظ في تحديد ما ذكروا من أوجه تشابه أو اختلاف.

٢ ـ أن هناك قدرًا مشتركًا بين أنظمة الحكم الصالحة أي التي تحترم إرادة الأمة العامة ممثلة في حقها في اختيار حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند المقتضى، وفي مشاركة الأمة في الأمور العامة، (ومن ذلك الحكم والحسبة على الحاكم). وقد تميز الاتجاه العام في الحقبة الأخيرة بتأكيد الشعوب على أن وصف الحكم بأنه صالح إنما يكون بقدر احترامه لحقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة، وبقدر حق الشعب في الحسبة على ذوي السلطان، وهو ما يسمى بلغة السياسة المعاصرة حق المعارضة السياسية في الرقابة على الحكومة، وفي مساءلة الحكومة والحاكم عن كل ما يصدر عنهما من اعتداء على هذه الحقوق العامة، أو على المبادئ الدستورية أو القواعد القانونية الأساسية التي أقرتها الشرائع الصالحة بلا استثناء.

هذا القدر المشترك بين أنظمة الحكم الصالحة إسلامية أو غير إسلامية هو مشترك إنساني عام، يمثل أحسن ما يمثل فيما جاء به الإسلام من مبادئ كلية وقواعد عامة في هذا الشأن وأقرته الشرائع السماوية بلا خلاف وما تقبله العقول السليمة والفطر القويمة كافة في كل زمان ومكان.

ونحن مع من يرى أن نظام الحكم الديمقراطي بمبادئه المعروفة، والتي سبق ذكرها هي أقرب هذه النظم العصرية إلى الكمال، أو يعتبر أكثر النظم مزايا وأقلها عيوبًا وإن

«واجه النظام الديمقراطي هجومًا عنيفًا من أنصار الأنظمة الأخرى المناهضة له»[1]، بل من بعض فقهاء الغرب الديمقراطي أنفسهم.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن أنظمة الحكم كلها هي «من صنع البشر يجري عليها ما يجري على مختلف تصرفات البشر من خطإ وصواب».

إن الإسلام لم يأت بصيغة محددة لنظامي الحكم أو الحسبة على ذوي السلطان، أو لغيرهما من النظم الحياتية؛ كالنظام الاقتصادي وإنما جاء الإسلام في شأنها جميعًا بمبادئ كلية وقواعد عامة، تحقق مقاصد الشرع وسعادة البشر والوفاء بحاجاتهم المتغيرة، بتغير ظروف الزمان والمكان، وترك لأهل النظر والعلم مهمة استنباط الأحكام الشرعية وصياغة النظم والأبنية السياسية التي تعتبر تطبيقًا لهذه المبادئ والقواعد على نحو يحقق المصلحة ويدفع المفسدة ويرفع الحرج عن الأمة.

---

(١) د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية للدولة والحكومة، مرجع سابق، ص٤٨٨.

المبحث الثالث

التجذر الأصولي لنظام الحسبة على ذوي السلطان

كان من نتائج الفراغ الدستوري في مجال الصياغات والأبنية السياسية والآليات القانونية الخاصة بنظامي الحكم والحسبة على ذوي السلطان في الإسلام، في مقابلة ما استحدثه الفكر الدستوري والسياسي الغربي منها، أن تلقى المسلمون النظام الديمقراطي السائد اليوم في الدول الغربية، تلقي من لا يجد البديل الإسلامي الموازي أو الذي يغني عنه.. ووجد الفقهاء والمفكرون الإسلاميون أنفسهم في أمس الحاجة إلى البحث الحر بقصد التوصل لبناء أنظمتنا السياسية الخاصة بنا في الوقت الذي انحرف فيه بعض المسلمين وأكثر النخب المفكرة نحو الأفكار الغربية والنظم السياسية السائدة في الغرب، باسم الديمقراطية أو النظم الاشتراكية ـ قبل أن تهب ريح التغيير على الأنظمة الشيوعية وحولتها وجه الديمقراطية أو الليبرالية الاشتراكية ـ وتعددت الآراء والاتجاهات على النحو الذي رأيناه فيما أوردنا من آراء طائفة من الفقهاء المحدثين حول موقف الإسلام من الديمقراطية.

وهكذا نشطت حركة التجديد في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. والمهم عندنا أن يظل للإسلام صيغته التي تميزه عن غيره من المجتمعات في الأنظمة الغربية، وذلك بألا يلحق أيُّ تغيير قيمَ المجتمع المسلم الخلقية، ومثله العليا ونظرته الاجتماعية، حتى لو أخذ المسلمون من الغرب بعض أنظمتهم السياسية أو صيغهم النظامية أو بعض مبادئ الديمقراطية الدستورية أو آليات الرقابة البرلمانية أو طريقة محاكمة الحاكم أو مساءلته سياسيًّا، فإن الإسلام كفيل بأن يعطيها عمقًا ليس لها[1]،

---

(١) من الخلل المنهجي السائد في البحث الغربي (وقد تأثر به بعض الباحثين من المسلمين)، إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على الأحداث والمفاهيم والنظم التي عرفها المسلمون الأوائل فأوقعت باحثيهم ومن لف لفهم في أخطاء بالغة وأحكام ظالمة. فللعقل الغربي مواصفاته ورواسبه الدينية ونزوعه العلماني وماديته المتحكمة، وهي تخالف مكونات العقل الإسلامي في القديم والحديث على السواء، ومراعاة هذه الفروق الأساسية في الدراسة المقارنة في مجال النظام القانوني الإسلامي.

ووجهة لا تعرفها، ومعامل ثبات تفتقده، وذلك ناجم كله عن ربطها بالعقيدة فهي أصل والشريعة فرع.

كما يقول الشيخ محمود شلتوت: العقيدة أصل والشريعة فرع، وعليه فمن آمن بالعقيدة وألغى الشريعة أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة لا يكون مسلمًا عند الله، ولا بالغًا في حكم الإسلام النجاة[1]. ولذلك فإن الشريعة الإسلامية بشمولها ومرونة قواعدها وأحكامها صالحة لصياغة النظم القانونية في البلاد الإسلامية سواء نظام الحكم أو نظام الحسبة ـ موضوع بحثنا ـ في عصرنا هذا وفي كل عصر ومصر، وهي تجمع في أحكامها بين المثالية والواقعية، وهذا فارق جوهري بين النظام القانوني الإسلامي والنظم القانونية المعاصرة.

إن قدرة الشريعة الإسلامية على استيعاب مصالح الناس المتجددة وأوضاعهم الاجتماعية المتطورة حقيقة تتمشى مع حقيقة كونها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، (ومن ثم) كان الاجتهاد وتجديد أمر الدين فرض كفاية على الأمة في مجموعها، تأثم إذا لم يتوافر لها عدد من أبنائها يسد حاجتها فيه، وفرض عين على من أنس في نفسه الكفاية له والقدرة عليه إذا لم يجد في المسلمين من سدّ سدّه»[2].

ولا شك في أن المسلمين في عصرنا الحاضر أحوج ما يكونون إلى فقه متجدد يحل لهم مشكلة جوهرية طال عليها الأمد دون حسم، هي صياغة «نظام حكم إسلامي» وآخر «للحسبة على الحكومة وأولي الأمر»، ينبثقان عن أصول الإسلام

---

(١) الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص١١. وهو بذلك يرد على نظرية «شاخت» التي انصبت على الفقه الإسلامي ووضع كتاب «المدخل إلى الفقه الإسلامي» لهذا الغرض. ومن أشهر مؤلفاته «أصول الشريعة المحمدية» حيث يتحدث عن مكانة الشريعة في الإسلام فيقول: «إن القانون (أي الشريعة)، يقع إلى حد كبير خارج نطاق الدين». وقد قال: «سيصبح أساسًا في المستقبل لكل دراسة عن حضارة الإسلام وشريعته على الأقل في العالم الغربي». وقد ردد شاخت هذا الكلام مرة أخرى بوضوح أكثر في كتابه «المدخل إلى الفقه الإسلامي» (ص ١٩) د مصطفى الأعظمي، انظر «المستشرق شاخت والسنة النبوية» ـ بحث ضمن «مناهج المستشرقين في الدراسات الغربية» جزء أول (ص ٦٨، ٦٩) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها.

ويحققان مقصودهما ويلائمان متغيرات العصر، لا يصدران فيهما عن منهج تلفيقي أو توفيقي أو عن منهج التقليد للغير، وهي مناهج مدخولة تثير الخلافات بين المسلمين ولا تحقق الهدف الذي لا خلاف عليه. وهو إيجاد نظامين للحكم وللحسبة يحققان أداء الأمانات إلى أهلها والعدل بين الناس واحترام حقوق الإنسان وحرياته ويحولان دون الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي (اللذين طالت معاناة المسلمين منهما) ويحرران إرادة الشعب من أي إكراه يقع عليه أو تدليس يصيبه في اختيار حكامه ونوابه الذين يعهد إليهم بالاحتساب على ذوي السلطان، وفي المشاركة السياسية الشعبية في الحكم والأمور العامة ليعيش المسلمون عصرهم وتتحول مبادئ الإسلام إلى واقع.

وإذا كان الفكر السياسي الغربي قد نجح في صياغة نظام حكم عرف بالديمقراطية، ذاع صيته في العالم الحديث من أقصاه إلى أقصاه، واتخذته أكثر دول العالم نظامًا سياسيًّا لها، بل إن الدول الشيوعية حين فشل نظامها السياسي الماركسي الاستبدادي، وثارت عليه وعلى حكامها المستبدين، وكانت شعوبها متعطشة للحرية كما حدث في الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية أخيرا، اجتاحتها ريح التغيير العاتية التي زحفت على كل شعوب العالم الثالث، وأذنت بتحول كبير في تاريخ البشرية نحو تكريس قضية حقوق الإنسان وحرياته وإسقاط أنظمة الحكم الاستبدادية في كل مكان ولو بعد حين.

وإذا كان الفكر السياسي الغربي عندما صاغ نظام حكمه الديمقراطي رجع به إلى جذوره الأوروبية التاريخية، وإلى أصله الممثل في كلمة «ديمقراطية» الإغريقية، ومعناها حكومة الشعب ولجأت إلى تطويرها بعد ذلك من ديمقراطية سياسية إلى ديمقراطية سياسية اجتماعية أو «ليبرالية اشتراكية»؛ للتوفيق بين قضيتي الحرية، والخبز، اللذين يحيا بهما الإنسان، وبين حق الفرد وحق المجتمع، فإن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر أجدر بأن يعود في صياغته لنظامي الحكم والحسبة المشار إليهما؛ إلى جذوره الإسلامية التي آتت أكلها بصورة مبهرة في عهد النبي ﷺ، وفي صدر الإسلام حيث اتخذت الدولة الإسلامية لأول قيامها «دستورًا» حدد نظامها السياسي الإسلامي، قبل أن يعرف العالم الحديث شيئًا عن الدستور بمفهومه

السائد بعدة قرون وحيث قرر «مبدأ المواطنة» بمفهومه العصري، وقرر سلطة الأمة في اختيار حاكمها، وفي الحسبة عليهم وفي عزلهم إذا تغير حالهم، وجعل حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة قضية محورية في أنظمته كلها، وقرر مبدأ مساءلة الحاكم بما لم تصل إليه الديمقراطية في آخر تطور بلغته كلها، وجعل نظام الحكم رغم أساسه العقدي نظامًا قانونيًّا لا شية فيه لما يسمى بنظام الحكم الثيوقراطي حيث لا وجود في الإسلام لما يسمى «الحق الإلهي»، وعرف مبدأ الفصل بين السلطات: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، فضلًا عن سائر المبادئ الدستورية التي قررها القرآن الكريم كالشورى والمساواة والشرعية وغيرها.

والذي نراه هو أن نصدر في فكرنا السياسي الإسلامي المعاصر في مجال صياغة أنظمة تصح نسبتها إلى الإسلام عن جذورنا الأساسية ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ سواء فيما يتعلق بالمبادئ الدستورية أو جذور الأنظمة التي ولدت في صدر الإسلام ولم يتعهدها المسلمون عبر تاريخهم السياسي والفكري، بما كان ينبغي عمله نحو تنميتها وتطويرها وتحديثها، وهو تقصير في الاجتهاد والتجديد وقع فيه فقهاؤنا الأقدمون، وعلى فقهائنا المحدثين أن يغطوا هذا النقص أو يكملوه، لا أن نسقطه من حسابنا بالكلية ونقطع ما ينبغي من تواصل في تراثنا الفقهي.

ومقتضى هذا النظر؛ أن نصف أنظمتنا الحياتية، كأنظمة الحكم أو الحسبة على ذوي السلطان أو غيرهما، بأنها أنظمة إسلامية فحسب، من دون حاجة إلى وصفها بغير ذلك من الأوصاف التي ذاع أمرها في هذا القرن (كالديمقراطية أو الاشتراكية).

وعلى الدارسين في الغرب أن يناظروها مع أنظمتهم إن شاءوا ليتعرفوا على جوانب التشابه والاختلاف فيما بينهما. والإسلام يرحب بوجود تشابه بين أنظمة الحكم الصالحة على اختلاف أسمائها؛ فهو دين إنساني النزعة يؤمن بالتعايش السلمي والتعاون المثمر الذي يخدم حقوق الإنسان ومصالح البشرية ويدفع عنها المفسدة والضرر.

إن الدين الإسلامي تمتد آفاقه إلى جميع جوانب التنظيم التي تستند إليها المجتمعات الصحيحة، وتقوم على أسسها الحياة الإنسانية الكاملة مما ينظم شئون

الأفراد والمجتمع والأمة، فالإنسان في حاجة إلى نظم في شئون الحكم والاجتماع والاقتصاد والسلم والحرب، وفي حاجة إلى قوانين تنظم أمور البيع والشراء والعقود وقيام الأسرة، وتوزيع الثروات[1].

ولا شك في أن أي نظام حكم يحترم هذه الحقوق ويحقق هذه المصالح هو نظام حكم مقبول في الإسلام ويسير معه في خط مواز، أما الذي يحاربه من هذه الأنظمة فهي الأنظمة الاستبدادية التي تناقض مبادئه وأصوله.

---

(١) د. محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون سنة نشر، ص ٢٨، ٢٩.

المبحث الرابع
تدويل الحسبة وعولمتها

٤/١: عالمية الشريعة

الشريعة الإسلامية تشريع عالمي، يطرح نفسه للبشرية جميعًا، وتطبيقها سبيل النصر والسعادة للفرد والجماعة.. وهي تشريع من لدن حكيم خبير، فكما تحقق مصالح الناس فإنها تكفل السعادة للفرد والمجتمع البشري بأسره[١].

وهي دين الفطرة، تتمشى مع طبيعة الإنسان وتكوينه، فالله يريد للإنسانية اليسر، ولا يريد لها العسر.. فالشريعة الإسلامية ترعى الصالح العام وتقلل التكاليف، وتراعي الأعذار.. فالإسلام دين عالمي بمعنى أنه رسالة موجهة لأهل الأرض جميعًا، تدعوهم للدخول فيه. والنصوص القرآنية صريحة في ذلك تؤكد عموم الرسالة الإسلامية بينما الرسالات الأخرى رسالات قومية. ومما يدل على ذلك قوله سبحانه وتعالى مخاطبًا رسوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

قال سعيد بن جبير عن ابن عباس: كان محمد رحمة لجميع الناس، فمن آمن وصدق به سعد، ومن لم يؤمن به سلم مما لحق الأمم من الخسف والغرق[٢]. فرسالته رحمة للناس جميعًا، فمن آمن به سعد في الدارين، ومن لم يؤمن به أمن الخسف والمسخ والاستئصال[٣].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)، أي وما أرسلناك إلا للناس عامة[٤].

وقوله عز وجل: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾

---

(١) د. عبد العليم محمد محمدين، العلاقات الدولية في الإسلام، ٢٠٠٦، ص ٩.

(٢) المكتبة التجارية، دار الفكر للطباعة والنشر، ٦/ ٢٥٥.

(٣) االشوكاني، فتح القدير، دار الفكر، ٣/ ٤٣٠.

(٤) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ٧/ ٢٧٠.

(الأعراف: ١٥٨). فالله سبحانه وتعالى أمر الرسول أن يقول هذا القول المقتضي لعموم رسالته إلى الناس جميعًا لا كما كان غيره من الرسل عليهم السلام، فإنهم كانوا يبعثون إلى قومهم خاصة[1].

وفي مقابل وصف الرسالة الإسلامية بأنها موجهة للناس كافة وللعالمين أجمعين، وصفت الرسالات الأخرى بأنها موجهة لأقوام بأعيانهم، فمن ذلك:

قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح: ١). وقوله عز وجل عن يونس: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (الصافات: ١٤٧). وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ (هود: ٥٠). وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ (هود: ٦١). وقوله عز وجل: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ (هود: ٨٤). وقوله سبحانه وتعالى عن إبراهيم: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَاذَا تَعْبُدُونَ﴾ (الصافات: ٨٥) وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٩٦﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦ﴾ (هود: ٩٦، ٩٧). وقوله عز وجل عن عيسى: ﴿.. وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (آل عمران: ٤٩).

وعموم الرسالة وشمولها للناس كافة ظاهر في دعوته أهل الديانات السابقة للدخول في الإسلام الذي يؤكد ما نزل على رسلهم عليهم السلام من الكتب ويصدقه، ويصحح ما انحرف به الناس عن وجهه فيها ومما. يدل على ذلك:

ـ قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران ٦٤).

ـ وقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ

(١) الشوكاني، فتح القدير، مرجع سابق، ٢/ ٢٥٤.

﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٥، ١٦).

ـ وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين»[١].

وقد كان إدراك رسول الله ﷺ لشمول رسالته وعمومها واضحًا في إرساله الكتب إلى كسرى فارس وإلى قيصر الروم وإلى نجاشي الحبشة وإلى المقوقس ـ وكان ذلك بعد صلح الحديبية ـ وفيها يدعوهم إلى الإسلام، كما يتبين ذلك في إعداده لغزو الروم في مؤتة في السنة الثامنة من الهجرة وفي تبوك في السنة التاسعة من الهجرة.

والإسلام ليس دينا جديدًا[٢]؛ وإنما هو كما نص القرآن الكريم دين الله عز وجل أوحاه إلى جميع رسله من لدن آدم عليه السلام حتى خاتم الأنبياء محمد ﷺ.

فكل الأنبياء والرسل عليهم السلام دعوا إلى الإسلام دون أدنى اختلاف في الجوهر والحقيقة.. يرشدنا إلى ذلك ما جاء على ألسنة الرسل السابقين عليهم السلام في القرآن الكريم[٣].

من ذلك قول نوح: ﴿إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢). وقول إبراهيم: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة: ١٣١). وقوله عز وجل: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِۦمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢). وقوله سبحانه: ﴿قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٣).

(١) ٣٣٤٢ صحيح البخاري ٣/ ١٣٣٠.

(٢) د. محمد أنيس عبادة، التشريع الإسلامي أهدافه واتجاهاته، العدد ١٤ دراسات إسلامية / ٢١.

(٣) الشيخ محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، مرجع سابق، ص٨٢، ٨٣.

وكذلك دعا موسى إلى الإسلام. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوۡمِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيۡهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسۡلِمِينَ ﴾ (يونس: ٨٤). وأجاب الحواريون عيسى: ﴿نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴾ (آل عمران: ٥٢).

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾ (الشورى: ١٣). قال ابن العربي[١] في تفسيرها: ثبت في الحديث الصحيح[٢] أن النبي ﷺ قال في حديث الشفاعة المشهور ولكن ائتوا نوحا، فإنه أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض، وهذا صحيح لا إشكال فيه كما أن آدم أول نبي بغير إشكال؛ لأن آدم لم يكن معه إلا بنوه، ولم تفرض له الفرائض، ولا شرعت له المحارم؛ وإنما كان تنبيهًا على بعض الأمور، واقتصارا على ضرورات المعاش، وأخذا بوظائف الحياة والبقاء، واستقر المدى إلى نوح فبعثه الله بتحريم الأمهات والبنات والأخوات، ووظف عليه الواجبات، وأوضح له الآداب في الديانات، ولم يزل ذلك يتأكد بالرسل، ويتناصرون بالأنبياء صلوات الله عليهم واحدا بعد واحد، شريعة بعد شريعة، حتى ختمها الله بخير الملل ملتنا على لسان أكرم الرسل نبينا. وكأن المعنى:

ووصيناك يا محمد ونوحا دينا واحدا يعني في الأحوال التي لا تختلف فيها الشرائع، وهي: التوحيد، والصلاة والزكاة، والصيام، والحج، والتقرب إلى الله تعالى بصالح الأعمال، والتزلف إليه بما يرد القلب والجارحة إليه، والصدق والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الكفر، والقتل والزنا والإذاية للخلق، كيفما تصرفت، والاعتداء على الحيوان كيفما كان، واقتحام الدناءات، وما يعود بخرم المروءات.

فهذا كله شرع دين واحد وملة واحدة لم يختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم، وذلك قوله تعالى: ﴿أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾ (الشورى: ١٣)، أي اجعلوه قائما يريده دائما مستمرا، محفوظًا مستقرًا، من غير خلاف فيه، ولا اضطراب

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، دار الفكر،١٦٦٧، ٤/ ١٦٦٦،.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري ٨/ ١٦٠، ملخص صحيح الإمام مسلم للإمام أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، دار السلام، ١/ ١١٥.

عليه، فمن الخلق من وفى بذلك، ومنهم من تكشف به، ومن تكشف فإنما يتكشف على نفسه.

واختلفت الشرائع وراء هذا في معان حسبما أراده الله مما اقتضته المصلحة وأوجبت الحكمة وضعه في الأزمنة على الأمم. يقول سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

فقد اتفقت مبادئ جميع الرسالات السماوية قبل أن يظهر عليها التحريف في المبادئ الأساسية، فهي متفقة فيما فيه خير البشرية دون خضوع لمقاييس مادية بحتة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي كما هو منهج الدعوات الهدامة الخطيرة من شيوعية ووجودية ورأسمالية طاغية مستبدة.. فالإسلام لا يختلف عن بقية الأديان التي جاءت بها الرسل، وإنما يكون معها وحدة منسجمة لا تعارض بينها ولا تضارب[1].

ولما كانت الشريعة الإسلامية شريعة عالمية أرست للعلاقات الدولية دعائم قوية منبثقة من إيمانها بالكرامة الإنسانية والتعاون الإنساني وهذه القواعد تنطق بالعدالة، وتنبذ الجور والظلم، ولا تعرف التعصب، فالكل متساوون لا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى.. وعلى هذا الأساس انطلقت هذه القواعد وهي[2]:

١ ـ وحدة الأصل للإنسانية كلها.

٢ ـ المساواة.

٣ ـ التعاون الإنساني.

٤ ـ الحرية.

٥ ـ التسامح.

٦ ـ الفضيلة.

٧ ـ الرحمة.

٨ ـ العدل.

(١) الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، طبعة ١٣٢٢هـ ١/ ٣٥٦.

(٢) د. عبد العليم محمد محمدين، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٠، وما بعدها.

٩ ـ الوفاء بالعهد.

١٠ ـ المودة ومنع الفساد.

٤/ ٢: الحسبة وعولمتها

في ضوء متغيرات ومستجدات العصر، يتناول «مساءلة ذوى السلطان» وتغيير منكراتهم السلطوية ضد حقوق الإنسان، وحرياته العامة التي تمثلت فيما يسمى في عصرنا بأنه «جرائم حرب» مخالفة لميثاق هيئة الأمم المتحدة وللديمقراطية وللدساتير في الدول الديمقراطية، وهي مثل احتلال أرض دول مستقلة احتلالًا عسكريًّا محرمًا، ومخالفًا للشرعية الدولية، تحت أي مزاعم أمنية أو سياسية أو غيرها كمقاومة الإرهاب الدولي والعنف اللذين يهددان السلام الدولي والاستقرار والتنمية ومشروعاته المختلفة، ومن هذه الحقوق والحريات العامة المعتدى عليها ـ والتي تعد من جرائم الحرب ـ ما يكون من إبادة شعبية، أو عدوان على الاستقلال أو حق تقرير المصير، أو سيادة داخلية مما تكفله الشرعية الدولية والمواثيق والمعاهدات الدولية التي تحرم هذه الانتهاكات، وتدين الأنظمة التي ترتكب هذه المنكرات وباتت تسمح بمعاقبة رؤساء الدول والحكومات وتلاحقهم، انطلاقا من سلطات هيئة الأمم المتحدة والمحكمة الجنائية الدولية المنبثقة عنها والتي تمارس دورًا احتسابيًّا دولي الصفة وشرعي النفوذ لم يكن معروفًا من قبل في شأن الحسبة على ذوي السلطان. وفيه إشارة إلي نقلة نوعية نقلت الحسبة هذه من القطرية إلى الإقليمية والعالمية، مما يقتضي تنظيرًا للنظام الإسلامي ذي النزعة العالمية والإنسانية الذي جاء في شريعته منذ نزول الوحي بها مؤكدة لذلك المنهج ومؤصلة له في أحكامها قبل تأكيدها على حق الإنسان في صون كرامته الآدمية في أي زمان وأي مكان وجد فيه كما في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء:٧٠) بصرف النظر عن عقيدته الدينية أو انتماءاته الأيديولوجية أو أي حال يكون عليها في معترك الحياة وفي ذلك تأكيد مؤكد على «مبدإ المواطنة» وحرمة آدميته من أي ممارسة سلطوية تعد امتهانًا لآدميته وعدوانا على حقوقه الأساسية وحرياته العامة التي أوجبت شريعة الإسلام التصدي لها بمحاربتها ومساءلة مرتكبيها، وكما في قوله تعالى في هذا الصدد: ﴿مَن قَتَلَ

﴿نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ (المائدة: ٣٢) مما به إشارة إلى وجوب النهي عن المنكرات السياسية وتغييرها ومعاقبة مرتكبيها حتى لا تشيع في العالم وتستعمل آثارها.

ومن الشواهد العملية البارزة على حدوث هذه النقلة النوعية للحسبة على ذوي السلطان من القطرية إلى العالمية، مما يعد إعمالًا لما سبقت به شريعة الإسلام، تأصيلا وإيجابًا وممارسةً منذ نزول هذه الشريعة الغراء على رسولها الكريم منذ حوالي ألف وخمسمائة عام، مما لم يكن محل دراسة وتنظير لدى فقهائنا من قبل حتى نبهنا له، ما يجري حولنا في عصرنا من ممارسات احتسابية عالمية تؤكد إنسانية شريعة الإسلام وعالميتها منذ يوم نزولها، بما يتعين الالتفات إليه في إطار مباحث رسالتنا هذه.

ومن هذه الشواهد العصرية ما جرى من معاقبة سفاح الصرب ضد البوسنيين منذ عقود وما خلفه من مذابح جماعية ضد المسلمين، ومن مثل ذلك ما نراه من ممارسات شعوب ضد الحاكم المستبد في باكستان أجبرته على الاستقالة.

وهذه المباحث المستجدة في موضوعنا، تقتضي منا التصدي لها واعتبارها من دواعي الكتابة في موضوع رسالتنا، استكمالا للدراسة ومراعاة مستجدات العصر مما يدخل في إطاره.

ومما يقتضي التعرض لمستجدات جرائم الحرب، وما إليها في منطقتنا العربية أو على الصعيد الدولي، جريمة التعذيب لسجناء ومعتقلين في سجوننا، أو في سجون أنظمة عالمية ديمقراطية تدعي احترام الشرعية الدولية كما في سجن «أبو غريب» في العراق، ومعتقل جوانتانامو أو فيما شابههما في أمريكا أو في دول أوروبية، تابعة لنفوذ حكومة واشنطن والناتو، الأمر الذي يتطلب مراجعة هيئة الأمم المتحدة لنظامها ولائحتها وما تعطيه للدول الخمس الكبار في مجلس الأمن من استخدام «حق الفيتو» على قرار لا يخدم مصالحها الذاتية ومشروعاتها السياسية في المنطقة، ولو كان ذلك على حساب المبادئ الكلية التي تضمنها ميثاق هيئة الأمم المتحدة والشرعية الدولية.

ولو جاء ذلك بصورة موجزة يقتضيها السياق العام ومنهج البحث.

٤/ ٢/ ١: جرائم الحرب

أصبح تعبيرا «جرائم الحرب» و«مجرمي الحرب» جزءًا من معجم الشرق الأوسط. فقد جعل غياب نظام قانوني عالمي وافتقار إرادة دولية للسلام مسألة محاكمة مجرمي الحرب مستقبلًا واحدة من الخيارات الوحيدة الباقية غير العنيفة بين أيدي غير القادرين على سلوك أي طريقة أخرى للتعامل مع انتهاكات حقوقهم الإنسانية.

وإذ أظهر المجتمع الدولي دعمًا قويًّا لمحاكمة مجرمي الحرب من أنحاء عديدة في العالم ـ سواء أتوا من أوروبا الشرقية أو إفريقيا ـ لا يزال الشرق الأوسط غائبًا عن خريطة أي محكمة جرائم حرب. ورغم ذلك، يجب أن تحاسب إسرائيل، باعتبارها قوة احتلال، طبقًا لاتفاقية جينيف الرابعة ومواثيق واتفاقيات دولية أخرى ذات صلة.

فعلى سبيل المثال، فإن العقوبات الجماعية التي توقعها إسرائيل بالفلسطينيين (سواء كانت على شكل هدم منازل أو إغلاقات أو حظر تجول) تعد انتهاكًا لهذه الاتفاقية. وبالمثل، تعتبر الهجمات على المدنيين وسيارات الإسعاف والصحفيين انتهاكات أخرى.

٤/ ٢/ ٢: القانون الدولي وسياسة الكيل بمكيالين

بالرغم من الأهداف السامية التي يتغياها واضعو القانون الدولي فإن هذه الأهداف تفقد كثيرا من فاعليتها ومصداقيتها عند التطبيق، إذ إنها في مرة تطبق بحزم ومرات لا تطبق على الإطلاق بحسب المصالح وموازين القوى الماثلة.

ـ انتهاكات دولة إسرائيل للقانون الدولي

من بين جميع فقرات اتفاقية جينيف الرابعة التي تنظم سلوك دولة الاحتلال، فإن أكثر الانتهاكات وضوحًا هو نقل سكان دولة الاحتلال إلى الأراضي المحتلة. ولذا، تعتبر نشاطات إسرائيل الاستيطانية المتواصلة في الأراضي المحتلة أوضح انتهاك مستمر للقانون الإنساني الدولي. ورغم أن اتفاقيات واتفاقات دولية (وحتى بيانات أمريكية) اعتبرت المستوطنات مرارًا «غير قانونية» و«عقبة في طريق السلام» فإنه سُمح لإسرائيل بمواصلة بناء المستوطنات، دون أي رقابة على دعمها ماليًّا أو توسعها.

ومن جهتها، رفضت إسرائيل، في تناقض مع كل تفسيرات البلدان الأخرى تقريبًا، أن تطبق بشكل كامل اتفاقيات جينيف على المناطق التي تحتلها منذ شهر حزيران ١٩٦٧ وتعتبرها مناطق متنازع عليها وليست محتلة.

والمسألة الحقيقية هنا مسألة وضع الاتفاقيات موضع التنفيذ. فانتهاكات اتفاقية جينيف الرابعة يجب أن تتوقف. وليس هذا الأمر مقتصرًا على فلسطين وإسرائيل، إذ يجب النظر إلى المسألة في إطارها الدولي العام.

ويتطلب النظام القانوني العالمي أيضًا أن يفهم المواطن المتوسط قوانين الحرب ويحملها ويقاتل من أجل التقيد بها، وألّا يعتمد في ذلك على السياسيين والجنرالات والمحامين. إن كثيرا من جرائم الحرب تشرح وتبرر بشكل خاطئ، بينما توسم كثير من الأعمال الحربية بكونها جرائم حرب دون سند قانوني. و«جرائم الحرب» مرشد يحاول شرح هذا الخط الرفيع الفاصل بين المفهومين السابقين.

ورغم أهمية معرفة ما هي جريمة الحرب ومن ثمّ توثيقها، يظل على عاتق المجتمع الدولي منح قراراته أسنانًا. وأيضًا، يقع على عاتق الموقعين على اتفاقيات جينيف تطبيق الفقرات ذات الصلة في هذه الوثيقة المهمة التي تتطلب وضع نهاية للانتهاكات الصارخة المتكررة لحقوق شعب يرزح تحت الاحتلال. يجب احترام القانون الإنساني الدولي وتطبيقه دوليًا بغض النظر عن هوية مرتكب الجريمة أو هوية الضحايا.

والله ولي التوفيق


المراجع

مراجع الدراسة

١ ـ إبراهيم الدسوقي الشهاوي، الحسبة وظيفة اجتماعية، ملحق مجلة الأزهر، عدد إبريل، ١٩٧٣م.

٢ ـ إبراهيم بيومي غانم، المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مجموعة بحوث مقاصد الشريعة وقضايا العصر، طبعة مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن،٢٠٠٧.

٣ ـ ابن الأخوة القرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة، حققه محمد محمود شعبان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦.

٤ ـ ابن الجوزي، سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق طاهر النعمان الحموي، أحمد قدري الكيلاني، المكتبة التجارية الكبري، ١٩٣١م.

٥ ـ ابن الرفعة المصري، الرتبة في الحسبة، مخطوط بمكتبة لي لا له لي بإستانبول رقم ١٦٠٧، ومنه نسخة مصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

٦ ـ ابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي الشافعي، الأشباه والنظائر، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٧ ـ ابن العربي، أحكام القرآن، دار الفكر، ١٩٦٧ .

٨ ـ ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، مطبعة بولاق ـ القاهرة، ١٣١٢هـ.

٩ ـ ابن بسام المحتسب، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٨ .

١٠ ـ ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حققه د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٦م. كذلك حققه الشيخ عبد العزيز البرماوي، مكتبة الإيمان، الإسكندرية.

١١ ـ ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٣١٨هـ.

١٢ ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط الكتب العربية ـ بيروت، ١٣٨٦هـ. وطبعة دار الشعب، القاهرة، ١٩٧١.

١٣ ـ ابن تيمية، المنتقى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة،١٩٣١م.
١٤ ـ ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، القاهرة، ط٢، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.
١٥ ـ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، مكتبة الجمهورية، القاهرة، بدون سنة نشر.
١٦ ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط دار الحديث، القاهرة.
١٧ ـ ابن منجب الصيرفي، الآثار، ط عيسى البابي الحلبي.
١٨ ـ ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن بكر الحنفي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٩ ـ أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت.
٢٠ ـ أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، الدار العودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
٢١ ـ أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية للنشر.
٢٢ ـ أبو البقاء، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ط وزارة الثقافة ـ دمشق، ١٩٧٤م.
٢٣ ـ أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، د. أحمد جابر بدران، الناشر بنك الكويت الصناعي، ٢٠٠٦. وطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة،١٩٦٠م، و ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٢٤ ـ أبو الحسن الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، حققه د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩م. كذلك حققه د. عبد المنعم أحمد، د. محمد سليمان داود، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٧٨. وكان قد نشر بدون تحقيق في مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٢٩م، بعنوان «أدب الوزير».
٢٥ ـ أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، حققه محمد جاسم الحديثي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة (١٩٨٦م).
٢٦ ـ أبو الحسن علي بن عبد الرحمن المشهور بابن هذيل الأندلسي، عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٩م.
٢٧ ـ أبو الحسن علي بن محمد الأهوازي الحنفي، التبر المنسبك في تدبير الملك أو تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، مطبعة التمدن، القاهرة، ١٣١٧هـ/ ١٩٠٠م، ثم أعيد تحقيقه على أنه كتاب التحفة الملوكية في الآداب السلطانية منسوبًا لأبي الحسن الماوردي، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٧٧م، من مخطوطة بمكتبة الإسكندرية رقم ٦٦٩ د، وقد اكتشف المحقق أن النص ذاته هو نص: التبر المنسبك للأهوازي.

٢٨ ـ أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
٢٩ ـ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٠ ـ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار بن خلدون، ١٩٩٦.
٣١ ـ أبو الفضل محمد بن الأعرج، تحرير السلوك في تدبير الملوك، حققه د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (١٩٨٢م).
٣٢ ـ أبو اليسر علي بن عبد الرحيم، التبر المسبوك في نصيحة الأخيار والملوك، مخطوط بخط مؤلفه في مكتبة كوبريلي بإستانبول رقم ٧٨٧، وبمكتبة سليمية بإستانبول رقم ٦٨٤.
٣٣ ـ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة ـ بيروت، ١٩٦٥.
٣٤ ـ أبو حامد الغزالي، التِّبر المسبوك في نصيحة الملوك، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندي.
٣٥ ـ أبو حامد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، ٢٠٠٥.
٣٦ ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، طبعة ١٣٢٢هـ.
٣٧ ـ أبو عبد الله بن أبي بكر القرطبي، أحكام القرآن الكريم، ط دار الشعب، القاهرة، ١٣٧٢هـ.
٣٨ ـ أبو عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي المالقي الأندلسي، آداب الحسبة، نشرها ليفي بروفنسال محققة في باريس، بدون تاريخ، وموجود مخطوط بجامعة القاهرة رقم ٢٤٢٥٤.
٣٩ ـ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٦٦م، ١٩٣٨م.
٤٠ ـ أبو يوسف بن ابراهيم، الخراج، دار الشروق، ١٩٩٨م.
٤١ ـ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات من أصول الأحكام، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، ب.ت.
٤٢ ـ أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، تلخيص صحيح الإمام مسلم دار السلام، ١٩٩٦.
٤٣ ـ أبو بكر أحمد بن علي الرازى الجصاص، أحكام القرآن، الأستانة، ١٣٣٥هـ.
٤٤ ـ أبو بكر أحمد بن محمد هارون الخلال، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق وشرح الأستاذ عبد القادر أحمد عطا، ط١، دار الاعتصام، ١٩٧٥م.
٤٥ ـ أحمد الحجي الكردي، دعوى الحسبة في المسائل الجنائية، مقال في المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، عدد (٥) لسنة ١٩٧٣م.
٤٦ ـ أحمد بن أحمد الفيومي المالكي، حسن السلوك في معرفة آداب الملك والملوك، مخطوط

بدار الكتب المصرية رقم ١٩٠ اجتماع تيمور، ميكروفيلم ٢٧١٤٥، ومنه نسخة بمكتبة الإسكندرية رقم ن ١٩٧١.
٤٧ ـ أحمد بن إسماعيل بن زين العابدين بن محمد الهادي بن زين بن جعفر بن حسن البرزنجي، النصيحة العامة لملوك الإسلام والعامة، طبع في مصر، بدون تحديد تاريخ أو دار نشر، وموجود بمكتبة جامعة القاهرة رقم ١٨٨١٨ ومخطوط بالأزهر الشريف رقم «١٦٠٦» ٤٧٠٠٢، «١٤٨٥» بخيت ٤٥٤٨٣.
٤٨ ـ أحمد بن الحسين بن علي بن موسي أبو بكر البيهقي، سنن البيهقي الكبري، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤.
٤٩ ـ أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة.
٥٠ ـ أحمد بن سعيد، التيسير في أحكام التسعير، حققه ونشره إقبال موسي، ١٩٦٨.
٥١ ـ أحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف الأندلسي، رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، نشرها ليفي بروفنسال، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥م.
٥٢ ـ أحمد بن عبد المنعم بن يوسف بن صيام الدمنهوري، النفع الغزير في صلاح السلطان والوزير، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٧٤ علوم اجتماعية ميكروفيلم ١٧٢٢٣.
٥٣ ـ أحمد بن علي بن أحمد بن عبد الله القلقشندي، مآثر الإناقة في معالم الخلافة، حققه عبد الستار أحمد فراج، سلسلة التراث العربي، الكويت ١٩٨٤م.
٥٤ ـ أحمد بن موسى بن نصر بن موسى بن الخوي الدمشقي، العالي الرتبة في أحكام الحسبة، مخطوط بالمكتبة العباسية بالبصرة رقم ح ـ ٢.
٥٥ ـ أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥.
٥٦ ـ أحمد مصطفى المراغي، الحسبة في الإسلام، ط البابي الحلبي. ومؤتمر ابن تيمية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٩٧٨.
٥٧ ـ أحمد ولي الدين الدهلوي، حجة الله البالغة، دار المعارف، بيروت.
٥٨ ـ آداب الملوك، المؤلف مجهول، نشره د. محمد نصر مهنا في بحث بعنوان «من الفكر السياسي المصري: دراسة وتحقيق ومناقشة حول إشكالية التراث»، ندوة العلوم السياسية في الوطن العربي، لارناكا ـ قبرص: (٤ ـ ٨ فبراير ١٩٨٥م).
٥٩ ـ إدريس محمد عثمان، الحسبة في النظام الإسلامي، رسالة ماجستير، ١٩٧٢.
٦٠ ـ الأصفهاني، مفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، بدون سنة نشر.
٦١ ـ إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التباس الظلم، تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.

٦٢ ـ أنجم السياسة، شرحها بعد ذلك محمد بن عبد الله، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط رقم ٥٤٢٤ مجموعة ٢ ونشرها عبد الله كنون في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.
٦٣ ـ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، ١٤١٣ ـ ١٩٩٢.
٦٤ ـ بطرس البستاني، دائرة المعارف العربية، بيروت، ١٨٧٧.
٦٥ ـ البغدادي، هدية العارفين، دار العلوم الحديثة، بيروت ١٩٧٥م.
٦٦ ـ تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
٦٧ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك، المؤلف مجهول، مخطوط بجامعة القاهرة رقم ٢٠٧١٤.
٦٨ ـ تذكرة الملوك إلى أحسن السلوك، المؤلف مجهول، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٩٨ تاريخ، ميكروفيلم رقم ٣٥١٠١، منه نسخة في مكتبة آيا صوفيا بتركيا رقم ٣١٤٤، ونسخة بالجامعة الأمريكية ببيروت رقم (Mic ـ A ـ ١١٠).
٦٩ ـ تفسير الطبري، ط دار الفكر.
٧٠ ـ تفسير القرطبي دار المعرفة، بيروت١٩٩٥، ودار الفكر للطباعة والنشر.
٧١ ـ تقي الدين ين أحمد المقريزي، الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
٧٢ ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
٧٣ ـ توجيهات الإسلام، مجلة الوعي الإسلامي العدد ١٠٧.
٧٤ ـ توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، مطبعة الزهراء للإعلام، القاهرة.
٧٥ ـ توفيق الشاوي، مجموعة قانون الإجراءات الجنائية، مع تعليقات مقارنة، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ب.ت.
٧٦ ـ ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩.
٧٧ ـ جاك مارتيان، فكرة السيادة، مقالة نشرت في المجلة الدولية للتاريخ السياسي والدستوري، باريس، ١٩١٥.
٧٨ ـ جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، ط ٢، قرقوط، دار القلم، ١٩٩٧م.
٧٩ ـ جعفر الهادي، معالم الحكومة الإسلامية، دار الأضواء، بدون سنة نشر.
٨٠ ـ جعفر عبد السلام، نظام الدولة في الإسلام وعلاقتها بالدول الأخرى، رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦م.
٨١ ـ جمال الدين محمود، ندوة جريدة الأهرام، عدد ٢/ ٨/ ١٩٨٥.
٨٢ ـ حاجي خليفة، كشف الظنون، المطبعة الإسلامية، طهران، ١٣٨٧هـ.
٨٣ ـ الحافظ المنذري، مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بدون سنة نشر.
٨٤ ـ حسن إبراهيم حسني، تاريخ الإسلام، دار الجيل، ٢٠٠١م.
٨٥ ـ حسن إبراهيم حسني، تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.

٨٦ ـ حسن إبراهيم، وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠١م.
٨٧ ـ حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، ط دار الفكر بالخرطوم.
٨٨ ـ حسن العشماوي، الفرد العربي ومشكلة الحكم، بيروت، ١٩٧٠.
٨٩ ـ الحسن اليوسي، الرسالة الصغرى، نشرتها محققة فاطمة خليل القبلي، ضمن رسائل ابن علي الحسن اليوسي، الدار البيضاء: دار الثقافة (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، وتوجد نسخة في الخزانة الحسنية بالرباط رقم ٧١٥٤.
٩٠ ـ حسن صادق المرصفاوي، أصول الإجراءات الجنائية، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٨.
٩١ ـ الحسين المغربي، السياسة، حققه د. فؤاد عبد المنعم أحمد ضمن «مجموعة في السياسة» الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة (١٩٨٢م).
٩٢ ـ حمدي عبد الله، مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط١، ٢٠٠٦.
٩٣ ـ حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم، ط دار الشروق، القاهرة، بدون سنة نشر.
٩٤ ـ خليل بن شاهين، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، طبع القاهرة: دار العرب للبستاني (١٩٨٩م)، وكان بولس راويس قد طبعه في مدينة باريس المحروسة: بالمطبعة الجمهورية ١٨٩٤م.
٩٥ ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢.
٩٦ ـ داود الباز، الشورى والديمقراطية النيابية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٤م
٩٧ ـ رءوف عبيد، القضاء الجنائي عند الفراعنة، بحث منشور بالمجلة الجنائية القومية، السنة الأولى، عدد ٣ نوفمبر ١٩٥٨
٩٨ ـ رءوف عبيد، مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصري، مطبعة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة، ط٣، سنة ١٩٥٩.
٩٩ ـ رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
١٠٠ ـ رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٢.
١٠١ ـ رضا كحالة، أعلام المؤلفين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، بدون تاريخ نشر.
١٠٢ ـ رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
١٠٣ ـ الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٢م.
١٠٤ ـ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر، ط الحلبي، ١٩٦٨م.
١٠٥ ـ سعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني، شرح السعد على العقائد النسفية، طبع حجر، الآستانة، ١٣٠٢هـ.
١٠٦ ـ سلام مدكور، القضاء في الإسلام، دار الكتاب الحديث، بدون سنة نشر.

١٠٧ ـ سلام مدكور، المصالح المرسلة وموقف الفقهاء منها، مجلة مصر المعاصرة، يوليو ١٩٨٦م

١٠٨ ـ السلطات الثلاث في الإسلام، بحثًا نشر بمجلة القانون والاقتصاد، عدد يونيو ١٩٣٥.

١٠٩ ـ سليمان الطماوي، التطور السياسي للمجتمع العربي، دار الفكر العربي، ١٩٩٨.

١١٠ ـ سليمان الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، ١٩٨٨.

١١١ ـ سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ط٢، ١٩٧٦.

١١٢ ـ سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٩٨٣، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي.

١١٣ ـ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدري، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

١١٤ ـ السمهودي، اللؤلؤ المنثور في نصيحة ولاة الأمور، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٥ اجتماع تيمور، مكيروفيلم ٢٧١٨١، وبمكتبة الكونغرس بواشنطن رقم ٢ ـ ٣٧٠٠٤ ـ مجموعة منصوري ٧٥٦ ر٣.

١١٥ ـ سمير الجنزوري، الإجراءات الجنائية في النظام الأنجلوسكسوني، بحث مقدم إلى معهد العلوم الجنائية في كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٥٨.

١١٦ ـ سهام مصطفى أبو زيد، الحسبة في مصر الإسلامية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٥.

١١٧ ـ السيد جلال الدين العمري، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شركة الشعاع، الكويت ١٤٠٠هـ.

١١٨ ـ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الإدراك الذاتي والفهم الاستشراقي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (١٩٨٣م).

١١٩ ـ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، النظرية السياسية من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية٢٥، ط١، ١٩٩٨.

١٢٠ ـ سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، مقاصد الشريعة وقضايا العصر، مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٧م.

١٢١ ـ السيوطي أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.

١٢٢ ـ شرح النووي على صحيح مسلم، ط المطبعة المصرية بالقاهرة، المطبعة الأميرية.

١٢٣ ـ شروط الإمامة وسياسة المملكة، مؤلفه مجهول، مخطوط بمكتبة بودليان ـ إكسفورد رقم ٣٧٧ مجموعة مارش، وبالجامعة الأردنية رقم ١٠٥١.
١٢٤ ـ شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، ١٩٦٨.
١٢٥ ـ شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون سنة نشر. طبعة القاهرة،١٩٥٣. كذلك حققه محمد جميل أحمد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦١م، ١٩٧٧م.
١٢٦ ـ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق أبي عبد الله عبد السلام محمد عمر علوش، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧م.
١٢٧ ـ الشوكاني، فتح القدير، دار الفكر، ١٩٨٠.
١٢٨ ـ صحيفة ديلي تلغراف (Daily Telegraph) عدد ٢٠ من مايو سنة ١٩٣٢.
١٢٩ ـ صحيفة نيويورك هيرالد، عدد ٢٢ من مايو ١٩٣٢
١٣٠ ـ طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، ط١، ١٩٩٦م.
١٣١ ـ طوغان شيخ المحمدي، المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية، مخطوط بدار الكتب المصرية فقه حنفي ١٧٢٦، منه نسخة ناقصة بجامعة الملك سعود رقم ٤٠٠٤ عنوانها: مقدمة في الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية.
١٣٢ ـ ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت، ١٩٧٤.
١٣٣ ـ عبد الجبار الجومرد، هارون الرشيد، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠١.
١٣٤ ـ عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، دار المعارف، ط٢، بدون تاريخ.
١٣٥ ـ عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مكتبة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٩م.
١٣٦ ـ عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع مقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، دار المعارف، ١٩٦٦، ط٤.
١٣٧ ـ عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، وتوفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.
١٣٨ ـ عبد الرحمن الفاسي، خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٤م.
١٣٩ ـ عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبد الله بن حمادي بن جعفر التميمي البغدادي

الحنبلي، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، حققه د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة (١٩٧٨م).

١٤٠ ـ عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، الدار البيضاء، بدون سنة نشر.

١٤١ ـ عبد الرحمن بن نصر الشيرازي، نهاية الرتبة فى طلب الحسبة، ط بيروت، ١٩٤٦.

١٤٢ ـ عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله الشيزري الطبري، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، طبع في القاهرة: (١٣٢٦هـ/ ١٩٠٧م)، كذلك طبع في الأردن: دار المنار، الزرقاء. وسبق طبعه في القاهرة أيضا: مطبعة بولاق (١٨٤١م)، طبع مصر: (١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨)، وموجود مخطوط في دار الكتب الأزهرية رقم ١١٨٦ حسين باشا، وترجم إلى التركية على يد نحيفي محمد أفندي الكليبولي (توفي ١٢٠٣هـ ـ ١٧٨٩م) في مخطوطة لم تحقق، مكتبة كوبريلي، وقف محمد عاصم بك رقم ٤٠٤.

١٤٣ ـ عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله الشيزري الطبري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، حققه السيد الباز العريني، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦م.

١٤٤ ـ عبد الرزاق السنهوري، الخلافة، ترجمة من اللغة الفرنسية.

١٤٥ ـ عبد العليم محمد محمدين، العلاقات الدولية في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠٧.

١٤٦ ـ عبد الفتاح حسن، القضاء الإداري في الإسلام، مقالة بمجلة مجلس الدولة، ١٩٦٠.

١٤٧ ـ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي، سنة ١٩٥١.

١٤٨ ـ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.

١٤٩ ـ عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، دار المعرفة للطباعة والنشر.

١٥٠ ـ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م

١٥١ ـ عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، المغني على مختصر عمر بن حسين بن أحمد الخرفي، عالم الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩٥م.

١٥٢ ـ عبد الله بن المقفع، الدرة اليتيمة والجوهرة الثمينة، حققه ونشره محمد كرد علي، القاهرة، ١٩٤٥م، كذلك حققه أحمد رفعت البدراوي، بيروت ـ دار النجاح، ب. ت، مع مقدمة لشكيب أرسلان.

١٥٣ ـ عبد الله بن حسن المشهور ببركت زادة، السياسة الشرعية وحقوق الراعي وسعادة الرعية، طبع في القاهرة: مطبعة الترقي (سنة ١٣١٨هـ.

١٥٤ ـ عبد الهادي أبو طالب، النظم السياسية العالمية المعاصرة، الدار البيضاء، المغرب، ط ١٩٨١.

١٥٥ ـ عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي أو حق الفرد فى الخصومة الجنائية، دار النشر للجامعات، القاهرة، ١٩٧٣.
١٥٦ ـ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م.
١٥٧ ـ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت ١٩٧٠م. (الشيخ)
١٥٨ ـ عثمان بن إبراهيم النابلسي، لمع القوانين المضية في دواوين الديار المصرية، طبع بالقاهرة: مطبعة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
١٥٩ ـ عدلي عبد الباقي، شرح قانون الإجراءات الجنائية، المطبعة العالمية، القاهرة، ط١، ١٩٥١.
١٦٠ ـ علاء الدين علي المتقي ابن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، من منشورات مكتبة التراث الإسلامي، حلب، بدون تاريخ.
١٦١ ـ علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، تقديم مصطفي الزرقا، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٦٢ ـ علي الآيديني، مسلك السلاطين والملوك وتحفة الملوك في السلوك، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٠ اجتماع تيمور و (ي ١٧٥٥٥)، ميكروفيلم رقم ٢٧٠٧٣.
١٦٣ ـ علي الخفيف، الحسبة في الإسلام، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٩٦م.
١٦٤ ـ علي الزيني، مدخل القانون والنظام القضائي في مصر، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨
١٦٥ ـ علي بن أحمد ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٦٦ ـ علي بن أحمد بن محمد الشيرازي، تحفة الملوك والسلاطين في الأخلاق والسلطنة والوزارة، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٧٢ اجتماع تيمور، ميكروفيلم ١٢٠٨٤.
١٦٧ ـ علي بن عطية بن الحسن بن محمد بن الحداد، النصائح الشريفة والمواعظ الظريفة في موعظة السلطان والخليفة، مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموع رقم ٢١٥٨٠ب، ميكروفيلم ١٦٩٥١، ومنه نسخة في دار الكتب الظاهرية بدمشق عنوانه «النصائح المهمة للملوك والأئمة» تحت رقم ٣٢٦١، كذلك هناك نسخة بمكتبة البلدية بالإسكندرية رقم ن ٥١٩٥ج.
١٦٨ ـ علي حسن فهمي، الحسبة فى الإسلام، دراسة مقارنة بالأنظمة المشابهة في التشريع الوضعي، مؤتمر ابن تيمية، مؤتمر ابن تيمية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٩٧٨.
١٦٩ ـ علي زكي العرابي، المبادئ الأساسية للإجراءات الجنائية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١
١٧٠ ـ عمر بن عثمان بن العباس الكرسيفي، رسالة في الحسبة، نشرها ليفي بروفنسال، مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة: (١٩٥٥م).

١٧١ ـ عمر بن محمد بن عوض السنامي، نصاب الاحتساب، تحقيق مريزن سعيد، دار مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، بدون تاريخ.
١٧٢ ـ عمر بن محمد بن عوض السنامي، نصاب الاحتساب، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٨٩ اجتماع تيمور، ميكروفيلم ١٨٢٠٩ (٩٩ ورقة)، وبدار الكتب الوطنية للمخطوطات بتونس رقم ٢٠٩٤.
١٧٣ ـ عمر بن موسى بن محمد الرجراجي، رسالة في السلطنة وما للسلاطين وما عليهم، مخطوط بالخزانة العامة للكتب والوثائق بالرباط، ومنه نسخة بالإسكوريال رقم ١٩٢٧، عنوانه «هداية من تولى غير الرب المولى في أمور السلطنة وما يجب على السلاطين وما ينبغي عليهم وما ليس لهم»، ومنه نسخة بالخزانة الحسنية بالمغرب رقم ٣٩١٢ وقد طبع بتحقيق بروليو خوستيل كلابوثو Broulio Justel Caloboso مع دراسة عنه وترجمة إسبانية لنصه، وقد صدر في منشورات المعهد الإسباني العربي الثقافي ـ مدريد ١٩٨٣.
١٧٤ ـ عمرو الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، حققه أحمد زكي ونشره في القاهرة: المطبعة الأميرية (١٩١٤م)، كذلك حققه فوزي عطوي ونشره في بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب (١٩٧٠م).
١٧٥ ـ فؤاد محمد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، مطبعة دار نشر الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٧٣م.
١٧٦ ـ فؤاد مهنا، مسئولية الإدارة في تشريعات البلاد العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٢.
١٧٧ ـ فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٠٥.
١٧٨ ـ فتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون سنة نشر.
١٧٩ ـ فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.
١٨٠ ـ فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي «الشورى، العدل، المساواة» مبادئ دستورية، دار الشروق ـ القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧.
١٨١ ـ الفيروز آبادي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط١.
١٨٢ ـ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم زيدان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥.
١٨٣ ـ القرافي، الفروق، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، د. علي جمعة محمد، د. محمد سراج، نشر دار السلام، ٢٠٠٠.
١٨٤ ـ الكشاف للزمخشري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون سنة نشر.

١٨٥ ـ كليم صدّيقي، الحركة الإسلامية، ترجمة ظفر الإسلام خان، من منشورات المعهد الإسلامي في لندن ١٩٨١.
١٨٦ ـ الكندي، الولاة القضاة، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٩٥٨.
١٨٧ ـ اللجنة الشعبية للإصلاح الدستوري، الدستور الذي نطالب به، الطبعة الثانية، آفون للطباعة والتجليد، القاهرة، ١٩٩١م.
١٨٨ ـ ليلى تكلا، الأمبودسمان، دراسة تحليلية مقارنة لنظام المفوض البرلماني، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١م.
١٨٩ ـ ماجد راغب الحلو، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٧م.
١٩٠ ـ مجلة وجهات نظر، دار الشروق.
١٩١ ـ المجله العدلية بشرح الأتاسي، مطبعة حمص ـ حمص، ١٩٣٠.
١٩٢ ـ مجموعة رسائل ابن عابدين، مكتبة المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.
١٩٣ ـ مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، المؤسسة الإسلامية، بيروت، بدون سنة نشر.
١٩٤ ـ مجموعة رسائل في الأنظمة الدستورية والإدارية، اشترك في تأليفه الدكتور عبد السلام ذهني والدكتور وايت إبراهيم، الرسالة الأولى.
١٩٥ ـ محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، تحقيق منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
١٩٦ ـ محمد الحميدي، الذهب المسبوك في وعظ الملوك، حققه أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، عبد الحليم عويس، الرياض، عالم الكتب ١٩٨٢م.
١٩٧ ـ محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٢٥م.
١٩٨ ـ محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون سنة نشر.
١٩٩ ـ محمد المبارك، الحسبة في الإسلام، مؤتمر ابن تيمية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٩٧٨.
٢٠٠ ـ محمد أنيس عبادة، التشريع الإسلامي أهدافه واتجاهاته، مجلة دراسات إسلامية، العدد ١٤.
٢٠١ ـ محمد بن أحمد بن بسام المحتسب، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، حققه حسام الدين السامرائي، بغداد: مطبعة المعارف ١٩٦٨م.
٢٠٢ ـ محمد بن أحمد بن عبدون التجيبي الأندلسي الإشبيلي، رسالة في القضاء والحسبة، نشرها ليفي بروفنسال.
٢٠٣ ـ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب ألبغا، ط٣، ١٩٨٧، دار ابن كثير اليمامة ـ بيروت.

٢٠٤ ـ محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان، سراج الملوك، منشور بالقاهرة: بدون تحقيق، المطبعة الأزهرية (١٣١٩هـ).

٢٠٥ ـ محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ط١، ١٩٩٠، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق مصطفي عبد القادر عطا.

٢٠٦ ـ محمد بن عبد الله بن سعيد بن أحمد بن علي السلماني اللوشي، مخطوط تحت اسم «رسالة في السياسة» أو «مقامة في السياسة» أو «رسالة في غرض السياسة»، درس هذه الرسالة أ. محمد بن أبي بكر التطواني، كذلك درسها د. شوقي ضيف ثم درسها المستشرق دجلاس مورتون، وتوجد مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط رقم ٢٤١٢ (D ٩٧٢).

٢٠٧ ـ محمد بن عبد الله بن عبدون الحنفي، رسالة في القضاء والحسبة، نشرها ليفي بروفنسال Trois Traites de Hisba، منشورات المعهد الفرنسي للآثار، القاهرة، ١٩٥٥، ص١ ـ ٦٦.

٢٠٨ ـ محمد بن عبد الله، المواهب الربانية في شرح قصيدة السياسة السلطانية، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط رقم ١٢٤٩٥ ز مجموع (٧).

٢٠٩ ـ محمد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، حققه إبراهيم يوسف مصطفى عجو، الزرقاء (الأردن): مكتبة المنار (١٩٨٥م)، وموجود مخطوط بدار الكتب المصرية ورفاعة الطهطاوي بسوهاج تحت اسم ابن دجاجة وهو الناسخ وليس المؤلف.

٢١٠ ـ محمد بن منصور الحداد الموصلي، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، حققه د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣م.

٢١١ ـ محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

٢١٢ ـ محمد بيرم، «نبذة مختصرة في بعض القواعد الشرعية لحفظ الإدارة الملكية»، رسالة في السياسة الشرعية، المطبعة الإعلامية، مصر، (١٣٠٦هـ/ ١٨٨٦م).

٢١٣ ـ محمد حسين هيكل، حياة محمد، دار إحياء التراث لعربي، بيروت، ١٩٩٨.

٢١٤ ـ محمد خيامي الحجاجي الحسيني، رسالة الراعي والرعية، طبع في القاهرة: مطبعة العدالة والنهج القومي لصاحبها محمد الخيامي (١٣١٦هـ)، موجود بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٠٧١١.

٢١٥ ـ محمد دده بن مصطفى بن حبيب الأرضرومي، السياسة الشرعية، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٩ اجتماع تيمور في ٢٧ صفحة، ونسخة بمكتبة كوبريلي مجموعة رقم ٦٢ وقف محمد عاصم بك، عنوانها «رسالة في السياسة الشرعية» ذكره إيضاح المكنون للبغدادي بعنوان «السياسة والأحكام لدده أفندي».

٢١٦ ـ محمد سعيد المحاسني، مجلة الأحكام العدلية، ط٥، ١٣٨٨هـ.

٢١٧ ـ محمد سلام مدكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٦٢.
٢١٨ ـ محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ط٧، ١٩٨٩م.
٢١٩ ـ محمد سليم العوا، قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية، مجلة إدارة قضايا الحكومة، عدد ٤ من السنة الثانية عشرة.
٢٢٠ ـ محمد صدقي بن أحمد البورنو أبو الحارث الغزي، موسوعة القواعد الفقهية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ومكتبة التوبة، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٢٢١ ـ محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مطبعة الرسالة، ١٩٥٧.
٢٢٢ ـ محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، دار القرآن الكريم، الأردن، ١٩٨٤م.
٢٢٣ ـ محمد عبد الله العربي، الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ١٩٦٤.
٢٢٤ ـ محمد عبد الله العربي، محاضرات في النظم الإسلامية، مطبعة يوسف، القاهرة، ١٣٨٢هـ.
٢٢٥ ـ محمد عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث، بيروت.
٢٢٦ ـ محمد فوزي لطيف نويجي، مسئولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠٥م.
٢٢٧ ـ محمد كامل ليلة، النظم السياسية للدولة والحكومة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١.
٢٢٨ ـ محمد كمال الدين إمام، أصول الحسبة في الإسلام، مطابع دار الهداية، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٢٩ ـ محمد ماهر، الكفاح ضد الجريمة في الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢.
٢٣٠ ـ محمد مصطفى شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، مقال بمجلة الأزهر، العدد ٦، ١٣٩٨هـ.
٢٣١ ـ محمود بن إسماعيل بن إبراهيم بن ميكائيل الخيرميتي، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والوزراء، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ب ٢٣٢٩٢ (٦٢ قطعة خط ٨٤٣هـ) ورقم ٤١٢٠ مباحث إسلامية طلعت ميكروفيلم ١٠٠٨٩، كذلك توجد نسخة منه في فليشر بألمانيا، ودار الكتب الظاهرية بدمشق رقم ٢٧.

٢٣٢ ـ محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي، مقارنًا بالأنظمة المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٦، ١٩٨١م.
٢٣٣ ـ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ٢٠٠٧م.
٢٣٤ ـ محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، دار الشروق، ط٧، ١٩٨٠ .
٢٣٥ ـ محمود محمود مصطفى، شرح قانون الإجراءات الجنائية، مطبعة جامعة الأزهر، ط٥، القاهرة.
٢٣٦ ـ مخطوط الرتبة في طلب الحسبة، مخطوط بمكتبة الفاتح بإستانبول رقم ٣٤٩٥، ومنها نسخة مصورة في معهد المخطوطات العربية وعنوانها: الرتبة في طلب الحسبة، ويرى البعض أنها هي نفسها الجزء الأخير من الأحكام السلطانية إلا أن حجم المخطوطة لا يؤكد ذلك. وقد اطلعت علي نسخة محققة لمركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، تحقيق أ.د علي جمعة محمد، د. أحمد جابر بدران، الناشر بنك الكويت الصناعي، ٢٠٠٠.
٢٣٧ ـ مسلم بن حجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث ـ بيروت.
٢٣٨ ـ مصطفى الأعظمي، المستشرق شاخت والسنة النبوية، بحث ضمن، مناهج المستشرقين في الدراسات الغربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، ومكتب التربية العربي لدول الخليج.
٢٣٩ ـ مصطفى الرافعي، التنظيم القضائي في لبنان، جامعة الدول العربية، ١٩٦٥ .
٢٤٠ ـ مصطفى كمال وصفي، النظام الإداري الإسلامي، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٩٨م.
٢٤١ ـ المعجم الوجيز، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم .
٢٤٢ ـ الموسوعة الإسلامية العامة، المجلس الأعلي للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية،القاهرة، ٢٠٠١م.
٢٤٣ ـ الموسوعة العربية الميسرة، دار القلم، مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٥ .
٢٤٤ ـ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٤٥ ـ نهج البلاغة، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠٠٤ .
٢٤٦ ـ نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ط١ .
٢٤٧ ـ هشام أحمد جعفر، تقييد السلطة بين النموذجين الإسلامي والغربي، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٨١)، ١٩٩٦م.
٢٤٨ ـ وكالات الأنباء من الجزائر ـ الأهرام، عدد ١/ ١٠/ ١٩٨٩ .
٢٤٩ ـ الونشريسي، إيضاح المسالك إلي قواعد الإمام مالك، تحقيق أحمد بو طاهر الخطابي المغربي المالكي، طبع اللجنة المشتركة بين دولتي المغرب والإمارات ـ الرباط، ١٤٠٠هـ.

٢٥٠ ـ يوسف القرضاوي، فقه الدعوة، ملامح وآفاق، كتاب الأمة التاسع عشر، سلسلة كتب يصدرها مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر.
٢٥١ ـ يوسف أنيس، نصوص الفكر السياسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بدون سنة نشر.
٢٥٢ ـ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البيضاوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٠.
٢٥٣ ـ يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،طبعة دار الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة.

* مراجع باللغة الإنجليزية:

254 - "PATRICK DOUFIN: THE CUINVAL PROSCCUTION IN ENGLAND" LONDON - OXFORD UNIVERSITY

255 - HEWARD GRASTEY - OMBRASMAN JOB BEL ONGS TO MPS, MONTRIAL STAR . JULY 1969.

256 - TURNER L.W. CACKL. KENNY'S OUTLINES OF CRIMINAL LAW, CAMBRIDGE. AT THE UNIVERITY BOSS. 17TH EDITION 1958.

257 - TYAN (EMILE): HISTOIRE DE L'ORGANISATION JUAICIARE EN PAYS A ISLAMS LEMX ED 257 LEIDEN E.J.BNILL 1960.

متابعات صحفية

صديق حسن البنا ذو الـ ٩٤ عاما
يناقش رسالته للدكتوراه

كتب ـ محمد سعد عبدالحفيظ ـ محمد خيال:

تناقش كلية الحقوق بجامعة القاهرة مساء اليوم الثلاثاء [١٧/ ١١/ ٢٠٠٩] رسالة الدكتوراه المقدمة من الباحث محمد فريد عبدالخالق القيادي التاريخي بجماعة الإخوان المسلمين (٩٤ عاما) في موضوع «الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان.»

ويقف عبدالخالق أمام لجنة مكونة من الدكتور يوسف قاسم رئيس قسم الشريعة السابق بكلية الحقوق «رئيسا ومشرفا»، والدكتور محمد سليم العوا الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين «عضوا»، والدكتور محمد نجيب عوضين «عضوا».

ويكمل عبدالخالق الذي عمل مديرا عاما لدار الكتب والوثائق القومية ثم وكيلا لوزارة الثقافة، عامه الرابع والتسعين نهاية نوفمبر الحالي [٢٠٠٩]. تعرف عبدالخالق على الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٤١، وبعدها أصبح أحد أعضاء الجماعة المقربين من البنا، حيث أسند إليه رئاسة قسم الطلبة، ثم رئاسة قسم الخريجين بالجماعة، وانتخب عضوا بالهيئة التأسيسية للجماعة (مجلس الشورى)، ثم عضوا بمكتب الإرشاد. كان عبدالخالق أيضا أحد القيادات التي اختارت المرشد الثاني للجماعة المستشار حسن الهضيبي عام ١٩٥١، وهو أحد قيادات الإخوان التى تفاوضت مع جمال عبدالناصر قبل وبعد قيام ثورة يوليو عام ١٩٥٢.

وبعد قرار حل الجماعة، اعتقل في يناير عام ١٩٥٤ مع جميع قيادات الإخوان، ثم أفرج عنه في مارس، ثم اعتقل مرة أخرى فى أكتوبر عام ٥٤، وحكم عليه بالسجن عشر سنوات في القضية التي اتهم فيها الإخوان المسلمون بمحاولة قلب نظام الحكم واغتيال جمال عبدالناصر، ثم أفرج عنه عام ١٩٥٨.

كان عبدالخالق على علاقة خاصة مع «مفكر الإخوان البارز» سيد قطب، حيث راجع له بعض كتبه قبيل طباعتها، ثم اعتقل مرة أخرى عام ١٩٦٥، وبقي في السجن حتى نهاية عام ١٩٧١.

وقال عبدالخالق لـ«الشروق» إنه بدأ التفكير في موضوع الرسالة عام ١٩٦٠ عندما فاتح كلا من الشيخ محمد أبوزهرة والشيخ علي الخفيف في موضوعها إلا أن ظروف الاعتقال والانشغال بالدعوة حال دون البدء فيها مبكرا.

واختار القيادي الإخواني موضوع الحسبة لأن نظامها في الإسلام «يحقق عاملين أساسيين يساعدان بقوة فى إصلاح الأمة فضلا عن تهيئة الشعب للإصلاح»، على حد قوله، مضيفا أن كل مواطن يتحول من خلال هذا النظام إلى محتسب، «وذلك وفقا للحديث النبوى الذى يقول: من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان».

ويرى عبدالخالق أن نظام الاحتساب ينقل الناس من السلبية إلى الإيجابية، وبخاصة أن المواطن معروف بطبيعته السلبية.

وأضاف القيادي الإخواني أن الشيء الآخر المهم في نظام الحسبة هو أنه يحتوي على «ضمانات إيجابية للمعارضة غير موجودة في نظام آخر حتى الدساتير الغربية».

في أكبر تجمع لقيادات الإخوان: أبو الفتوح يحرص على حضور مناقشة رسالة دكتوراه سكرتير مؤسس الجماعة بعد ساعات من الإفراج عنه

جامعة القاهرة تمنح «فريد عبد الخالق» الدكتوراه بامتياز عن رسالته في محاسبة الشعوب لحكامها.

شهدت جامعة القاهرة أكبر تجمع لقياديي جماعة الإخوان المسلمين أثناء مناقشة رسالة دكتوراه سكرتير مؤسس الجماعة بكلية الحقوق مساء الثلاثاء. [١٧/ ١١/ ٢٠٠٩] أمس الأول. حيث حرص عدد كبير من كوادر الجماعة وقيادييها يتقدمهم أمين الجماعة الدكتور محمود عزت والدكتور عبد المنعم أبو الفتوح (عضو مكتب الإرشاد) وسيف الإسلام حسن البنا (نجل مؤسس الجماعة) والدكتور محمود العسال (مؤسس الجماعة الإسلامية بباكستان).

كما حرص عدد من أقطاب جماعة الإخوان السابقين والقانونيين على حضور المناقشة وتقدمهم صلاح عبد المتعال وعثمان إبراهيم إلى جانب مجموعة حزب الوسط من بينهم عصام سلطان المحامي والدكتور صلاح عبد الكريم.. ومن القانونيين حضر الدكتور عاطف البنا والمستشارة نهى الزيني. وكان السكرتير مؤسس الجماعة محمد فريد عبد الخالق (٩٤ عامًا) قد دخل إلى قاعة المناقشة متأبطًا ذراع الدكتور محمود عزت (أمين عام جماعة الإخوان المسلمين) وسط حفاوة شديدة من الكوادر الإخوانية قبل أن ينتقل الاحتفاء الإخواني إلى الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح الذي حضر المناقشة برفقة نجليه عبد الرحمن وأحمد بعد ساعات قليلة من الإفراج عنه في أول ظهور بعد اعتقال دام لمدة ٥ أشهر. وجلس أبو الفتوح بجانب سيف الإسلام

حسن البنا والدكتور عاطف البنا، فيما جلس الدكتور محمود عزت في مواجهة منصة المناقشة بجانب العسال وبعض قيادات الجماعة التاريخية.

كانت القاعة المخصصة للمناقشة قد اكتظت بالحضور قبل ساعتين من بدء مناقشة الرسالة التي لم تستمر لأكثر من ساعة، أعلنت بعدها لجنة المناقشة المشكّلة من كل من الدكتور محمد سليم العوا (مناقشًا) والدكتور محمد عوضين (مناقشًا) والدكتور يوسف قاسم (مشرفًا) حصول فريد على الدرجة العلمية بتقدير امتياز عن رسالته التي تحمل عنوان «الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان» والتي أوصت اللجنة بطبعها على نفقة الكلية وتوزيعها على الجامعات باعتبارها أول رسالة علمية تبحث في مسألة الرقابة الشعبية على الحكام ومسئولي السلطة التنفيذية من منظور إسلامي.

وقال الدكتور محمد سليم العوا: إن دليل أهمية الرسالة أن التفكير في إعدادها بدأ في عام ١٩٦٤م وما زال موضوعها صالحًا للتناول بعد أكثر من أربعين عامًا، مؤكدًا أن صاحب الرسالة ضمن الدخول في موسوعة جينيس للأرقام القياسية بعد تخطيه الرقم القياسي لأكبر شخص ناقش الدكتوراه في العالم. ثم تحدث بعد ذلك عن قيمة الرسالة وأهمية موضوعها.

والمستلفت للنظر أن عامل السن المتقدمة لم يؤثر في الحضور الذهني للباحث الذي لفت الأنظار إليه بعد العرض القوي والثابت لملخص البحث ومجاراته أعضاء اللجنة في الحوار، فضلاً عن شرحه المبسط لفكرة الرسالة التي قامت على إقرار حق كل مواطن عربي ومسلم في مساءلة رئيسه وحكومته قائلا إن المساءلة فرض كفاية على كل مواطن، وفرض عين على كل أعضاء ونواب البرلمان للقيام بها نيابة عن الشعوب.

وأكدت الرسالة أن مسألة الحسبة التي تناولها من منظور سياسي «السياسية الشرعية» لا تقتصر على الحكم الإسلامي، بل تحولت من المحلية إلى العالمية من خلال هيئة الأمم المتحدة والمحكمة الجنائية الدولية اللتين أصبحتا تمارسان دورًا احتسابيًا دولي الصفة وشرعي النفوذ، واستدلت على ذلك بدعوى الحسبة التي استخدمتها المحكمة الجنائية الدولية ضد الرئيس السوداني عمر البشير.

وناشدت الدول الإسلامية استخدام الحسبة الدولية من خلال محاكمة قيادات إسرائيل كمجرمي حرب. وهنا أكد الباحث موافقته لموقف الهيئات الدولية من محاكمة البشير وهو ما رفضه الدكتور العوا قائلًا: «الهيئات الدولية لا تطبق الحسبة بميزان العدل لكنها تكيل بمكاييل متعددة.. ومن هنا فهي ليست أهلاً للقيام بتلك الوظيفة لمحاسبة مسلم».

كما انتقد العوا ما أشارت إليه الرسالة بشأن الخلافة الإسلامية قائلاً: «الخلافة حكم تاريخي قد لا يصلح للتطبيق في الوقت الراهن، فنحن اليوم لا نريد خليفة، لكن نريد حاكما يقيم الشريعة والدستور والحكم الصالح».

وعن حساسية الرسالة يقول عبد الخالق في تصريحات خاصة: «هدفي من هذه الرسالة هو ترك مشروع وخريطة للإصلاح السياسي في الأمة الإسلامية يبدأ من خلال الاختيار الصحيح للحاكم العدل، وكيفية مساءلته إذا أخل بطبيعة وظيفته.. كما ترسم الرسالة الطريق لإلغاء قانون الطوارئ والإرهاب، وكذلك المحاكمات العسكرية للمدنيين من خلال تعريف المحكومين حقوقهم واستخدام آليات الحسبة لمحاكمة جور الحاكم وأعوانه».

جدير بالذكر أن الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح حرص على حضور الرسالة حتى إعلان حصول الباحث على الدرجة العلمية رافضًا الإدلاء بأي تصريحات إعلامية حول ملابسات الإفراج عنه، مؤكدًا أن حالته الصحية لا تسمح بذلك، وأنه سيعاود عمله الأسبوع القادم.

الدكتور فريد عبد الخالق

د. زكي سالم

شاعر، وباحث ومفكر قدم للمكتبة العربية عددًا من الكتب القيمة، منها: «الإخوان المسلمون في ميزان الحق» و«تأملات في الدين والحياة» و«في الفقه السياسي الإسلامي». وهو صديق للشهيد حسن البنا، وعضو الهيئة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين، كما أنه صاحب رؤية إسلامية واسعة ومستنيرة، وتجربة إنسانية ثرية وفريدة.

وقد سجل رسالته للدكتوراه بكلية الحقوق جامعة القاهرة عام ١٩٦٥م. بعنوان «الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان»، ولكن الظروف السياسية حالت دون مناقشتها.. وبعد أربعة وأربعين عاما، تمكن أخيرا من مناقشة الرسالة، وحصل على الدرجة العلمية بامتياز، وهو في الرابعة والتسعين من عمره! وهذا عمل جدير بكل إعجاب وإجلال وتقدير، ويعد قدوة رائعة لكل الأجيال، فالعلم قيمة عليا ويطلب لذاته في كل حين.

وموضوع الرسالة في غاية الأهمية. فنظام الحسبة يمكن أن يكون أداة من أدوات الإصلاح السياسي، إذ من خلاله يمكن للأمة أن تسترد كرامتها المهدرة، بمحاسبة أي حاكم ظالم، أو أي مسئول يجور على حقوق الناس. ففي بلادنا المنكوبة بحكامها غاب العدل، وعم الظلم، فلا مساءلة لحاكم، ولا محاكمة لمسئول.

ومن ثم قدم لنا الدكتور فريد عبد الخالق ـ بأطروحته العلمية ـ أداة شرعية للرقابة الشعبية على السلطة التنفيذية ورئيس الدولة، كما أنها وسيلة لمقاومة الفساد

المستشري في زمن الشفافية المحظورة! فقد جاء ترتيبنا هذا العام في تقرير الشفافية الدولية (١١١)، أي أننا من أكثر دول العالم فسادا.

ولا يرفض الدكتور فريد منجزات عصرنا في مجال نظم الحكم، فهو يرى أن جوهر الديمقراطية مقبول في الإسلام.. كما أنه أشار إلى كلمات نجيب محفوظ بخصوص الإصلاح السياسي، مما استوقف د. محمد سليم العوا ـ أثناء المناقشة ـ وقال: «نجيب محفوظ ليس مرجعا في العلوم السياسية ولا الشرعية!». وهذا الخلاف إنما يعبر عن انفتاح فكر الدكتور فريد، فمحفوظ مفكر وطني ثاقب البصيرة، وما يقوله عن الإصلاح السياسي يعُتد به ويُرجع إليه.. ولنتذكر ما كتبه الشيخ محمد الغزالي عن رؤية محفوظ الإصلاحية.

وختاما عليَّ أن أذكر أنه لم يتح لي شرف مقابلة الدكتور فريد عبد الخالق قط، ولكني شاهدته مع أحمد منصور في برنامج «شاهد على العصر» على قناة الجزيرة، وما أن رأيته وهو يتحدث بصدق، وإخلاص، وتواضع حتى أحببته على الفور!

الأستاذ فريد عبد الخالق يحصل على الدكتوراه

في الخامسة والتسعين.. بامتياز

أسامة صلاح

في سابقة لم تحدث من قبل في مجال البحث العلمي، استطاع الأستاذ محمد فريد عبد الخالق أحد الرعيل الأول لجماعة الإخوان المسلمين، والبالغ من العمر ٩٤ عاما، الحصول على درجة الدكتوراه من كلية الحقوق ـ جامعة القاهرة في ١٧/ ١١/ ٢٠٠٩ بتقدير ممتاز عن رسالته التي جاءت بعنوان «الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان»، مع التوصية بطبعها على نفقة الجامعة وتبادلها في النشرات العلمية مع الجامعات الأخرى، ليكون بذلك أكبر باحث يحصل على الدكتوراه في العالم ويسجل في موسوعة «جينيس» للأرقام القياسية.

أكد الدكتور فريد عبد الخالق في تقديمه لرسالته أن موضوعها يقف وجهًا لوجه أمام علاقة محفوفة بالمخاطر منذ زمن سحيق بين الحاكم والمحكومين، ويعالج معادلة بالغة الصعوبة بين العدل الذي يطلب من الحاكم والطاعة التي تطلب من المحكومين، وهما يمثلان حقوقًا والتزامات متقابلة حددها القرآن الكريم في آيتين متقابلتين، حيث يقول تعالى مخاطبًا الحكام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ (النساء: ٥٨)، ثم يتبعها مباشرة قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، مما يعني وجوب المواجهة الصريحة والمقاومة المستمرة لجور الحكام وفساد المترفين المفسدين من ذوي الجاه، الذين عادة ما يحتمون بالسلطة وأعوانها ابتغاءً لمصالحهم، فهم يحرفون الكلم حسب

أهواء الحكام، ولو كان ذلك على حساب مصالح الشعوب، ولكن ليس معنى ذلك أن كل الحكام جائرون، وأن كل ذوي الجاه مفسدون.

ولفت د. فريد عبد الخالق إلى أن الواقع وحركة التاريخ يشيران إلى أن غلبة الجور والفساد على العدل والإصلاح عادة ما تقترن بغياب الشورى وعدم مساءلة الحكام وتغيير منكراتهم، مضيفًا أن الحقوق في الإسلام ليست مطلقة، وإنما مقيدة بأصول كلية ومبادئ عامة ليتحقق مقصد الشريعة، وهو تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد.. ولذلك كان لا بد من اجتهاد الأصوليين وفقهاء القانون في إيجاد الصيغ والأنظمة القانونية التي تنظم ممارسة الأمة لحقها وواجبها في مقاومة جور الحكام وفساد المفسدين من ذوي الجاه؛ لأن مساءلة الحاكم وتغيير منكره فرض كفاية، وهو ما استدعى البحث في هذا الموضوع وإعداد الرسالة حوله.

نظام قانوني فذ

واستطرد الدكتور عبد الخالق في شرح موضوع رسالته مستشهدًا بأن النبي ﷺ ضرب نموذجًا رائعًا عندما لم يحدد الخليفة من بعده وترك ذلك لاجتهاد الصحابة؛ لأنه لو وضع أسس اختيار الخليفة لكان ذلك سنَّة واجبة، فالنبي ﷺ كان مدركًا أن الصيغ التي يتعامل بها المسلمون ستتغير بتغير الزمان.. ففي زماننا الحالي مثلًا هناك المؤسسات الدستورية التي تؤدي في الأنظمة الديمقراطية النيابية دورًا فاعلًا في ضمان الحقوق الأساسية والحريات العامة للمواطنين، وكذلك التصدي لجور الحاكم.

وأكد أن نظام الحسبة في الإسلام نظام قانوني فذ، قابل للتطور، يعتمد في أساسه على نصوص القرآن والسنة في مراقبة ذوي السلطان، وتعيير المنكرات التي تقع منهم، كالاعتداء على الشورى والحرية والمساواة وكرامة المواطنين.

وشدد الدكتور عبد الخالق على أن الهدف الرئيس من موضوع رسالته هو إبراز الدور السياسي الذي يمكن أن تؤديه الحسبة كنظام إسلامي يحقق رقابة شعبية في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم من منظور مقارن بالمؤسسات الدستورية في الأنظمة الديمقراطية النيابية الحديثة والتشريعات الوضعية، فهي تعالج مجالًا لم يف البحث المعاصر في مجال السياسة الشرعية فيه الإسلام بحقه.

وأضاف أنه من أجل تحقيق هذا الهدف العام فإن الدراسة تُعنى بتحقيق عدد من الأهداف الفرعية التي يمكن ـ من خلال تضافرها معًا ـ أن تسهم في الوصول إلى الأهداف الكبرى التي يطمح إليها الباحث، وهي على النحو التالي:

١ ـ إبراز الدور الرقابي الشعبي على السلطات الممثل في نظام الحسبة، ولا سيما السلطة التنفيذية ورئيس الدولة.

٢ ـ طرح نظام احتسابي جماعي ومؤسسي لمقاومة جور وفساد السلطات التنفيذية ورئاسة الدولة يجنبنا العنف في ممارسة الحسبة غير المنضبطة في مرتبة تغيير المنكر باليد بشكل عشوائي.

٣ ـ إلقاء الضوء على الضوابط الشرعية للحسبة في الإسلام، وعلى شروط المحتسِب والمحتسَب فيه.

٤ ـ إبراز احترام الإسلام لمبدإ الفصل بين السلطات.

٥ ـ عدم النظر السائدة إلى الحسبة باعتبارها ضمن قضاء المظالم، والنظر إليها أيضًا باعتبارها قوى شعبية معارضة لجور الحاكم.

٦ ـ تصحيح صورة الحسبة التي يُنظر إليها بوصفها ولاية بوليسية، وإدخالها في الفقه السياسي الإسلامي كمبدإ يمارسه المواطنون كفرض كفاية، والمؤسسات الدستورية المعنية كفرض عين، وعلى رأس هذه المؤسسات المجالس التشريعية البرلمانية والأحزاب السياسية وسائر منظمات حقوق الإنسان والجمعيات الأهلية المعنية بالحفاظ على حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة من اتحادات ونقابات.

٧ ـ تبيان عمومية تطبيق نظام الحسبة في كل البلدان.

٨ ـ إيضاح إمكانية رفع دعاوى الحسبة من دون التزام بشرطي الصفة والمصلحة الملتزم بهما في سائر الدعاوى القضائية.

في الخامسة والتسعين من عمره..

الداعية الكبير فريد عبدالخالق يحصل على الدكتوراه حول موضوع «الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان»

صلاح عبد المقصود

في سابقة علمية، هي الأولى في الجامعات العربية، بل في جامعات العالم، يحصل باحث في الخامسة والتسعين من عمره على درجة الدكتوراه، حيث سجلت موسوعة الأرقام القياسية أن أكبر باحث للدكتوراه كان عمره ٩١ عامًا، وأصغر باحث كان عمره ٢١ عامًا.

إنه المفكر والداعية الإسلامي الكبير د. محمد فريد عبدالخالق، أحد الرعيل الأول للإخوان المسلمين. ولد عام ١٩١٥م، وتعرف على الإمام الشهيد حسن البنا عام ١٩٤١م، وانتخب عضوًا بالهيئة التأسيسية (مجلس الشورى)، ثم عضوا بمكتب الإرشاد، ورئيسا لقسم الطلاب في الجامعة، فرئيسًا لقسم الخريجين. وكان رئيسًا لتحرير جريدة «الإخوان المسلمين» اليومية في الفترة من ١٩٤٦ ـ ١٩٤٨م، وذاق مرارة الاعتقال مع إخوانه عدة مرات، محتسبًا ذلك في سبيل الله.

الدكتور فريد عبدالخالق قدَّم أطروحته العلمية لنيل درجة الدكتوراه من كلية الحقوق جامعة القاهرة تحت عنوان: «الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان.. دراسة مقارنة»، وعُقدت جلسة المناقشة مساء الثلاثاء ٢٩ من ذي القعدة عام ١٤٣٠هـ الموافق ١٧ من نوفمبر عام ٢٠٠٩م، وشارك في مناقشتها كل من الأساتذة: د. يوسف قاسم.. رئيس قسم الشريعة بجامعة القاهرة، ود. محمد سليم العوا.. أمين عام الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ود. محمد نجيب عوضين.. أستاذ الشريعة

بجامعة القاهرة. وبعد مناقشة علمية راقية انتهت اللجنة إلى قرارها بمنح الباحث درجة الدكتوراه بتقدير ممتاز.

الطاعة للحاكم العادل

في بحثه المهم، أوضح الدكتور فريد عبدالخالق أنه وقف أمام علاقة محفوفة بالأخطار منذ زمن بعيد، بين الحاكم والمحكومين، ومعادلة أزلية الصعوبة بين العدل الذي يُطلب من الأول، والطاعة التي تُطلب من الآخرين، وهي حقوق والتزامات متقابلة حددها القرآن الكريم في آيتين متقابلتين، دلالة على الارتباط العضوي والقانوني بين طرفي المعادلة في قوله تعالى مخاطبا الحاكمين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ (النساء: ٥٨).

ثم يتبعها سبحانه بخطابه إلى المحكومين: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

وأكد د. عبدالخالق على أن ترابط الآيتين ينبئ بأن طاعة المحكومين من الأمة إنما تكون للحاكم العادل، الذي يؤدي ما ألزمه الشارع به من أداء الأمانات إلى أهلها والعدل في الحكم، لا ولاة الجور الذين لا يؤدون ما أُمروا به.. ثم يحيلهم إلى المرجع في الخلاف الذي في الآية السابقة: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

مقاومة الظلم حق وواجب

وأضاف عبد الخالق أنه وجد نفسه محكوما بإطار الموضوع في مواجهة صريحة أمام حق، بل واجب مقاومة جور الحكام والحكومات وفساد المترفين والمفسدين من ذوي الجاه، وهم عادة ظِلّ السلطة وأعوانها في جورها وفسادها، ابتغاء مصالحهم يحرّفون الكَلِم حسب أهواء الحاكمين وما يخدم مصالحهم، ولو كانت على حساب

مصالح الشعوب. وليس معنى ذلك بالضرورة أن كل الحاكمين جائرون، وأن كل ذوي الجاه مفسدون.

وقال د. عبدالخالق: إن تحقيق مقصود الشريعة يقتضي اجتهاد الأصوليين وفقهاء القانون لإيجاد الصيغ والأنظمة القانونية التي تمكّن الأمة من ممارسة حقها وواجبها في مقاومة جور الحكومات والحاكمين، وفساد المفسدين من ذوي الجاه في ضوء متغيرات العصر، وذلك في معنى قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

فجعل مساءلة الحاكم وتغيير منكره فرضًا على كل فرد ـ كفاية بإطلاق، وعينا لمن نصب له، ولا يزال يلاحق الأمة كافة حتى يتغير المنكر ويزول الفساد.

الحسبة نظام قانوني فذ

وأشار د. عبدالخالق في دراسته إلى أن نظام الحسبة في الإسلام نظام قانوني فذ، قابل للتطور، يعتمد في أساسه على نصوص من القرآن والسنة للاحتساب على ذوي السلطان، وتغيير المنكرات التي تقع منهم على حقوق الله في مفهوم العصر، كالاعتداء على مبدإ الشورى والحرية والمساواة وكرامة المواطن.

الحسبة والدور الرقابي

وفي تقديمه لدراسته أمام لجنة المناقشة، أشار د. فريد عبدالخالق إلى أن الدراسة اهتمت بتحقيق عدد من الأهداف الفرعية التي يمكن ـ ومن خلال تضافرها معا ـ أن تسهم في الوصول إلى الأهداف الكبرى التي يطمح إليها، وهي:

ـ إبراز الدور الرقابي الشعبي على السلطات ـ الممثل في نظام الحسبة ـ ولاسيما السلطة التنفيذية ورئيس الدولة.

ـ طرح نظام احتسابي جماعي ومؤسسي لمقاومة جور وفساد السلطات التنفيذية، ورئاسة الدولة، يجنبنا العنف في ممارسة الحسبة غير المنضبطة في مرتبة تغيير المنكر باليد بشكل عشوائي.

ـ إلقاء الضوء على الضوابط الشرعية للحسبة في الإسلام، وعلى شروط المحتسب والمحتسب فيه.

ـ إبراز احترام الإسلام لمبدإ الفصل بين السلطات.

ـ عدم النظر للحسبة باعتبارها ضمن قضاء المظالم، وإنما باعتبارها قوى معارضة لجور الحاكم.

ـ عدم التعامل مع الحسبة باعتبارها ولاية بوليسية، وإنما إدخالها في الفقه السياسي الإسلامي كمبدإ يمارسه المواطنون كفرض كفاية، والمؤسسات المعنية كفرض عين، وعلى رأسها المجالس التشريعية البرلمانية، والأحزاب السياسية، وسائر منظمات حقوق الإنسان، والجمعيات الأهلية المعنية بالحفاظ على حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة من اتحادات ونقابات.

ـ تبيان عمومية تطبيق الحسبة في كل البلدان.

ـ إمكانية رفع دعاوى الحسبة على الحاكم الجائر، وما يقع من الحكومات من بغي أو فساد، أو مخالفة للدستور والقانون دون التزام بشرطي الصفة والمصلحة الملتزم بهما في سائر الدعاوى القضائية.

وقد ذهب د. عبدالخالق في دراسته إلى أن شرطي الصفة والمصلحة متحققان في دعوى الحسبة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠)، حيث جعل الآدمية هي الصفة، وتحقيق كرامة الآدمي هي المصلحة. وكرامة الآدمي هنا مطلقة في عمومها في مختلف مجالات الحياة، سياسية واقتصادية واجتماعية.

عولمة نظام الحسبة

وأشار د. عبدالخالق إلى إمكانية عولمة نظام الحسبة الإسلامية وتدويله بناء على عالمية الإسلام، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سبأ: ٢٨)، ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ

شَهِيدًا﴾ (النساء: ٧٩). ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). كما أن كرامة الآدمي هي لب رسالة الإسلام ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠).

كما أشار ـ في موضوع بحثه ـ إلى أن المحتسَب عليهم يقتصرون على شريحة محدودة من شرائح المجتمعات، هي الطبقة الحاكمة بنفوذ السلطان أو المؤثرة في مجريات الأمور بنفوذ الجاه أو المال، وهما مناط الصلاح والفساد بالدرجة الأولى في المجتمع ـ الإصلاح إن هم عدلوا وأصلحوا، والإفساد إن هم بغوا وأفسدوا.

الحسبة طريق الإصلاح

بقيت الإشارة إلى أن لجنة المناقشة أشادت بالرسالة وموضوعها، وحاجة الأمة إلى تطبيق نظام الحسبة، كطريق للإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وسبيل لنهضة الأمة وتبوء المكانة اللائقة بين الأمم.

ولم تكتف اللجنة بمنح د. فريد عبدالخالق درجة الدكتوراه بتقدير ممتاز، بل أوصت بطبع الرسالة على نفقة جامعة القاهرة، والتوصية بتبادلها مع الجامعات والمراكز البحثية الأخرى.

أكبر باحث سنًا في العالم..

يحصل على الدكتوراه في الشريعة الإسلامية
وهو في الرابعة والتسعين من العمر!

محمد فريد عبد الخالق: الحسبة نظام إسلامي فذ ومتطور
يحقق الرقابة الشعبية على الأنظمة السياسية والحكام

بدر محمد بدر

شهد قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة يوم الثلاثاء ١٧ نوفمبر ٢٠٠٩ واحدة من اللحظات التاريخية النادرة، أثناء مناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة من القيادي الإخواني محمد فريد عبد الخالق الذي يبلغ الرابعة والتسعين من العمر، ليصبح بذلك أكبر باحث للدكتوراه سنًّا في العالم، حسب شهادة المفكر الإسلامي المعروف الدكتور محمد سليم العوا الذي ناقش الرسالة، بالإضافة إلى كل من الدكتور يوسف قاسم أستاذ ورئيس قسم الشريعة (سابقا) بكلية الحقوق رئيسًا ومشرفًا، والدكتور محمد نجيب عوضين أستاذ الشريعة الإسلامية ووكيل كلية الحقوق عضوًا.

وقد حصل الباحث على درجة الدكتوراه في موضوع «الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان» بدرجة ممتاز مع مرتبة الشرف، وأوصت لجنة المناقشة بطبع الرسالة على نفقة جامعة القاهرة، وتبادلها مع الجامعات الأخرى.

وقبيل المناقشة قال الباحث لوسائل الإعلام التي التفت حوله: إن الحسبة والشورى هما قوام نهضة الأمة، مطالبا إياها بوجوب الخروج من حالة الخنوع والاستسلام، وضرورة الانفتاح والشورى والتعاون بين أفرادها. وأضاف قائلا: إن

العالم الآن مضطرب وبلا أخلاق أو قيم، وعلينا نحن أن نستعيدها ثانية.. فالأمة الإسلامية أولى بأن تقود العالم للخير بصدق وليس بالكذب والدعاوى والاستعمار والخداع. ونحن بوصفنا مسلمين نريد الخير للبشرية بدون تفرقة، فالله عز وجل كرَّم بني آدم، وأمتنا أمة واحدة وبالوحدة تسترد وضعها بين الأمم.

وقد انعقدت المناقشة بحضور حشد كبير من مفكري وعلماء وصفوة الأمة من قضاة ومحامين وباحثين وإعلاميين وإسلاميين، احتفاءً وتكريمًا لهذا الرائد من الرعيل الأول والمؤسس وعضو مكتب الإرشاد الأسبق بجماعة الإخوان المسلمين.

واستوقف جميع الحضور في المناقشة يقظة وعي الباحث رغم تقدمه في السن، ودقة ردوده على أسئلة الصحفيين والقنوات الفضائية، الذين احتشدوا لمتابعة الرسالة والباحث الكبير.

وتنقسم الدراسة العلمية إلى ثلاثة أبواب، الأول يتناول الاحتساب عمومًا ويركز على مفهومه السياسي، ونقض ما تعلق به من مفاهيم شائعة عنه، تحاول إخراجه من الدور السياسي الجوهري الذى يقوم به، وتحويل دوره إلى دور قضائي وبوليسي. ويتناول الثاني الحسبة من حيث علاقتها بالدولة والحكم ويوضح بعض المفاهيم الأساسية، مثل التعريف بالمحتسَب عليهم أو ذوي السلطان والجاه، والمقارنة بين الحسبة فى الإسلام والتشريع الوضعي، ومدى علاقة مبدإ الفصل بين السلطات بالحسبة على ذوي السلطان.

أما الباب الثالث فناقش فيه الباحث الأنظمة السياسية المعاصرة، والمقصود الاحتسابي فيها.

ثلاثـة عقود

وقال الباحث إن إعداد الرسالة استغرق نحو ثلاثة عقود، فقد حالت ظروف الاعتقال السياسي والانشغال بالدعوة دون البدء فيها وإكمالها مبكرًا. وأشار القيادي الإخواني إلى أن اختياره لموضوع الحسبة جاء بسبب أن نظامها في الإسلام يحقق عاملين أساسيين، يساعدان بقوة في إصلاح الأمة، فضلًا عن تهيئة الشعب للإصلاح، مضيفًا أن كل مواطن يتحول من خلال هذا النظام إلى محتسِب، وفقا للحديث النبوي

الشريف الذي يقول: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

وتهدف الدراسة إلى إبراز الدور الرقابي الشعبي على السلطات الممثل في نظام الحسبة لاسيما السلطة التنفيذية ورئيس الدولة، وتطرح نظامًا احتسابيًّا جماعيًّا ومؤسَّسيًّا لمقاومة جوْر وفساد السلطات التنفيذية ورئاسة الدولة، كما تهدف إلى إلقاء الضوء على الضوابط الشرعية للحسبة في الإسلام، وعلى شروط المحتسِب والمحتسَب فيه، وتبرز احترام الإسلام لمبدإ الفصل بين السلطات.

ويسعى الباحث خلال الدراسة للوصول إلى تصور صحيح ومقبول لنظام الحسبة في الإسلام في وقتنا الحاضر، يمكن أن يؤدي دوره في الاحتساب على ذوي الجاه والسلطان في ضوء دراسة المبادىء التي قررها الإسلام في المجال الدستوري والسياسي وأصول الفقه الإسلامي، والتي على أساسها يقوم نظام الحسبة، وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمقاومة الظلم بجميع صوره من سياسي واجتماعي واقتصادي، وجور الحكام ومحاربة أنواع الفساد التي تقع من ذوى الجاه والشوكة في المجتمع. ويؤكد الباحث أن إدارة الأمة لواجبها في المشاركة في الحكم ومساءلة الحاكم، يولد عندها رأيًا عامًّا قويًّا، وإذا تأصل عند المحكومين هذا الدور توَلَّد عند الحاكم أن للمحكومين رأيًا عامًّا قويًّا ومعارضة قوية، تجعله يعمل لذلك ألف حساب.

ويقول الباحث إن نظام الحِسبة في الإسلام هو نظام قانوني فذ قابل للتطور، ويعتمد في أساسه على نصوص من القرآن والسنة للاحتساب على ذوي السلطان، وتغيير المنكرات التي تقع منهم على حقوق الله في مفهوم العصر، كالاعتداء على مبدإ الشورى والحرية والمساواة وكرامة المواطن، وغير ذلك من المنكرات السياسية، التي لم تكن محل الاهتمام الكافي في مباحث العلماء المتقدمين، فيما يسمى بلغة فقهاء العصر وعلوم السياسة الشرعية أو القانون العام.

ويحاول الباحث في هذه الدراسة إبراز الدور السياسي الذي يمكن أن تؤديه الحسبة كنظام إسلامي، يحقق رقابة شعبية في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم،

من منظور مقارن بالمؤسسات الدستورية في الأنظمة الديمقراطية النيابية الحديثة والتشريعات الوضعية، في مجال لم يستوفه البحث المعاصر ـ في مجال السياسة الشرعية في الإسلام ـ حقه.

وتابع: من أجل تحقيق هذا الهدف فإن الدراسة تعنى بتحقيق عدد من الأهداف الفرعية، التي يمكن من خلال تضافرها معًا، أن تسهم في الوصول إلى الأهداف الكبرى التي يطمح إليها الباحث، ومنها: إبراز الدور الرقابي الشعبي على السلطات الممثل في نظام الحسبة، لا سيما السلطة التنفيذية ورئيس الدولة. وطرح نظام احتسابي جماعي ومؤسسي لمقاومة جور وفساد السلطات التنفيذية ورئاسة الدولة، يجنبنا العنف في ممارسة الحسبة غير المنضبطة في مرتبة تغيير المنكر باليد بشكل عشوائي، وأيضا إلقاء الضوء على الضوابط الشرعية للحسبة في الإسلام، وعلى شروط المحتسِب والمحتسَب فيه، وإبراز احترام الإسلام لمبدإ الفصل بين السلطات، وعدم التعامل مع الحسبة باعتبارها ولاية بوليسية، وإنما إدخالها في الفقه السياسي الإسلامي، كمبدإ يمارسه المواطنون كفرض كفاية، والمؤسسات الدستورية المعنية كفرض عين، وعلى رأسها المجالس التشريعية البرلمانية والأحزاب السياسية وسائر منظمات حقوق الإنسان والجمعيات الأهلية، المعنية بالحفاظ على حقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة من اتحادات ونقابات.

الصفة والمصلحة

ويشرح الباحث إمكانية رفع دعاوى الحسبة على الحاكم الجائر، وما يقع من الحكومات من بغي أو فساد أو مخالفة للدستور والقانون، دون التزام بشرطي الصفة والمصلحة، الملتزم بهما في سائر الدعاوى القضائية، وهو ما ذهب إليه القانونيون تيسيرًا لإمكانيتها وتحقيقًا لمقصدها. فشرطا الصفة والمصلحة متحققان في دعوى الحسبة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠) حيث جعل الآدمية هي الصفة وتحقيق كرامة الآدمي هي المصلحة. وكرامة الآدمي هنا مطلقة في عمومها في مختلف مجالات الحياة، سياسية واقتصادية واجتماعية.

وأكد الباحث أن المحتسَب عليهم في موضوع البحث هم شريحة محدودة من

شرائح المجتمعات، هي الطبقة الحاكمة بنفوذ السلطان أو المؤثرة في مجريات الأمور بنفوذ الجاه أو المال، وهما مناط الصلاح والفساد بالدرجة الأولى في المجتمع، الإصلاح إنْ هم عدلوا وأصلحوا، والإفساد إنْ هم بغَوا وأفسدوا، والأصل فيهم بحكم السلطان والجاه: حمْل الناس على فِعل المعروف وترك المنكر، كجزء من الأمة.

وقد انتهت الرسالة إلى النتائج والتوصيات التالية:

* إن مقاومة الظلم والاحتساب على الحاكم واجب ديني، ومن أجل ذلك شرع الإسلام مقاومة الظلم، وأوجب على الأمة الإنكار على حكام الجور ما وجدوا إلى ذلك سبيلا.

* إن جوهر الديمقراطية مقبول في الإسلام، مع الإقرار بأن ثمة فوارق، من أهمها أن سلطة الأغلبية التي هي إحدى ركائز نظام الحكم الديمقراطي النيابي ليست مطلقة في الإسلام، وإنما هي محكومة بما قدره الإسلام من مبادئ وأصول، جاءت بها نصوص القرآن والسنة على وجه القطع والإلزام التشريعي.

* إن الإسلام لم يفرض نظمًا مفصلة تحكم نشاطات الحياة المختلفة، سواء بالنسبة لنظام الحكم على أهميته القصوى أو بالنسبة لغيره من الأنظمة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. ونظام الحسبة في الإسلام لم يشذ عن هذه القاعدة، فما هو إلا واحد من هذه الأنظمة التي عُرِف أساسها، وجرت ممارستها منذ العهد النبوي.

* إن إعمال الحسبة الرقابية على السلطة الحاكمة ما يقوم به في نظامنا الحاضر جهات متعددة على رأسها المجالس النيابية، وما خوله الدستور لها من حقوق ووسائل لأداء دورها الرقابي، وهو احتسابي، وكذلك المعارضة أحزابًا وصحافة ونقابات وجماعات وغيرها. كما أن للقضاء العادي والإداري دوره في الحسبة، حيث يمكن اعتبار دعاوى الإلغاء أمام المحاكم الجنائية، صورًا لدعاوى الحسبة المعروفة في الفقه الإسلامي.

وظيفة سياسية

وقال الباحث موضحًا: ـ إنه إلى جانب الوظائف التقليدية للحسبة، فإن لها وظيفة سياسية بالغة الأهمية والحيوية في المجتمع والدولة على السواء، بحيث يمكن أن نعتبرها جزءًا أساسيًا من المشروع الحضاري الإسلامي المتكامل، الذي يستهدفه المسلمون عامة، وعلماء الأمة ومفكروها الإسلاميون خاصة، ويجدون في إحياء وظيفة الحسبة عامة، وعلى ذوي الجاه والسلطان خاصة، أداتنا الإسلامية للإصلاح السياسي بل والاقتصادي والاجتماعي كذلك.. وهي في الوقت نفسه أداتنا للإصلاح الدستوري من منظور الديمقراطية الحقيقية.

ـ إن الحسبة على ذوي السلطان تشكل كبرى الضمانات الشرعية للحريات العامة والحقوق الأساسية للإنسان، أو المبادئ التي تحمي الأفراد من طغيان الدولة واستبداد الحكام، وهو المطلب العاجل والملح الذي تتطلع إليه الشعوب، لاسيما الواقعة منها في دائرة الدول النامية، ودولنا العربية والإسلامية داخلة فيها.

ـ إن الضرورة تجعل المحظور جائزًا، لذلك فإن حكومة الخلافة التي لاتتوافر فيها جميع الخصائص المميزة للحكومة الصحيحة تصبح رغم ذلك جائزة، أي شرعية ما دامت أنها تمثل أخف الضررين، لأن احتمال قيام نظام مشوب بعيوب الحكومة الناقصة، أقل ضررًا وخطورة من غياب كامل لأي نظام للحكومة الإسلامية.

ـ إن مبدأ الفصل بين السلطات في الإسلام، إضافة إلى مبدإ الشرعية الإسلامية، بمعنى سيادة الشريعة، يكونان أكبر سند شرعي لوظيفة الحسبة على ذوي السلطان، لما يتضمنانه من تقييد السلطة التنفيذية بمهمتها الدستورية، وهي التنفيذ لا التشريع، ومن غلق الباب أمام الحكام دون حق استصدار قوانين ظالمة.

ـ إن المقاصد التي تخدم الأمة العربية والإسلامية من خلال هذا الموضوع، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بكيفية مشاركة الحاكم للمحكوم، وكيفية مشاركة المحكوم للحاكم، مما يجعل المسؤولية تقع على عاتق الاثنين: أما إذا ظلم الحاكم وجحد لقوله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾ (العلق: ٦، ٧)، نجده في هذه الحال مستغنيًا

عن الشعب، وأن عنده من الأجهزة المعاونة ما تجعله يبطش ويظلم، مما يترتب على ذلك عدم وجود دور ورأي عام قوي للمحكومين.

وأثناء المناقشة قال الدكتور محمد سليم العوا إن الباحث محمد فريد عبدالخالق عالم جليل كبير السن، لكنه يحمل عقل الشباب وروحه وحماسته واجتهاده، ويفيض خيرًا وحبًّا للإسلام والمسلمين، وهو نموذج حي على قدرة هذه الأمة على العطاء وتقديم القدوة حتى في أصعب الفترات. ويجب أن تتأسى الأجيال الناشئة والقادمة بأمثال هذا الرجل المثابر، امتثالًا لقول النبي ﷺ «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد». وأشار العوا إلى أن الباحث بذل جهدًا كبيرًا لتحقيق هدفه مهما طال الزمان، لافتًا إلى أنها رسالة غير عادية لموضوع غير عادي من إنسان غير عادي. وأكد أن هذا الإنجاز العلمي لم يصنعه الباحث لنفسه بل لطلاب ودعاة الأمة لتحقيق نهضتها ولتتبوأ مكانتها التي تستحقها.

وأشاد العوا بفكرة جديدة قدمتها الرسالة داعيًا لبحثها وهي أن الباحث يرى أن الصفة والمصلحة في الحسبة تتحقق بكل ولكل بني آدم في العالم، فهو يريد إنشاء نظام لمحاكمة الحكام والسلطان عبر نظام عالمي؛ فأي إنسان في أي مكان من حقه أن يرفع عنه الجور والظلم. ودعا لتجاوز مفهوم أهل الحل والعقد؛ فهو «مفهوم تاريخي وليس ملزمًا لنا». وأكد أن واجب الأمة هو إقامة الحُكم الصالح وإيجاد الحاكم المقيد بحكم الدستور والقانون.

ويُذكَر أن الأستاذ محمد فريد عبدالخالق تعرَّف على الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ومرشدها العام في عام ١٩٤١، وأصبح أحد أعضاء الجماعة المقربين من المرشد العام، وقد أسند إليه رئاسة قسم الطلبة، ثم رئاسة قسم الخريجين بالجماعة، وانتخب عضوا بالهيئة التأسيسية (مجلس الشورى)، ثم عضوا بمكتب الإرشاد العام. وكان أحد القيادات التي اختارت المرشد الثاني للجماعة المستشار حسن الهضيبي عام ١٩٥١، وأحد قيادات الإخوان التي تفاوضت مع جمال عبدالناصر قبل وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢، واعتقل في يناير ١٩٥٤ ثم أفرج عنه في مارس، ثم اعتقل مرة أخرى في أكتوبر ١٩٥٤، وحُكِم عليه بالسجن عشر سنوات

في القضية التي اتهم فيها الإخوان المسلمون بمحاولة قلب نظام الحكم واغتيال جمال عبدالناصر، إلا أنه أُفرِج عنه عام ١٩٥٨، ثم اعتقل مرة أخرى عام ١٩٦٥ وظل في السجن حتى نهاية عام ١٩٧١.

وقد حصل الباحث على ليسانس الحقوق ثم دبلوم القانون العام ثم دبلوم الشريعة الإسلامية. وقد سجل رسالته للدكتوراه مجددًا عام ١٩٩٤، وكان قد سجلها أولا عام ١٩٦٨. وقد شغل منصب مدير عام دار الكتب والوثائق القومية بمصر، ثم وكيل وزارة الثقافة.